Il a été tiré de cet ouvrage un exemplaire marqué G. D.
et 15 exemplaires numérotés sur papier featherweight
constituant l'édition originale.

COLLECTION LATOMUS
VOL. XLV

Hommages à Georges Dumézil



LATOMUS
REVUE D'ÉTUDES LATINES
61, Avenue Laure
BRUXELLES (BERCHEM)
1960

Liste des souscripteurs

*MM. Louis BAKELANTS, Docteur en philosophie et lettres, Bruxelles.
F. BAR, Maître de conférences à l'Université, Caen.
Kaj BARR, Professeur à l'Université, Copenhague.
G. BEIS, Attaché d'Ambassade, Ankara.
Georges BELBENOIT, Proviseur du Lycée de Garçons, Metz.
Hreinn BENEDIKTSSON, Professeur à l'Université d'Islande, Reykjavik.
Émile BENVENISTE, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, Paris.
Werner BETZ, Professeur à l'Université, Munich.
Raymond BOISSET, Paris.
G. BONFANTE, Professeur à l'Université, Turin.
Pierre BOYANCÉ, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne, Paris.
W. BRANDENSTEIN, Professeur à l'Université, Graz.
Roger CAILLOIS, Paris.
Oscar CULLMANN, Professeur aux Universités de Paris et de Bâle, Paris.
*M et Mme Hubert CURIEN, Paris.
MM. G. DAL POZZOLO, Turin.
Attilio DEGRASSI, Professeur à l'Université, Rome.
J. H. DELARGY, Professeur à University College, Dublin.
É. DES PLACES, S. J., Pontificio Istituto Biblico, Rome.
Jan DE VRIES, Professeur, Utrecht.
Georges DOSSIN, Professeur à l'Université, Liège.
J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Professeur à l'Université, Liège.
*Claude DUMÉZIL, Paris.
R. DURAND, Professeur honoraire à la Faculté des Lettres de Paris, Bourg-la-Reine (Seine).
Mircea ÉLIADE, Professeur à l'Université, Chicago.
René ÉTIEMBLE, Professeur à la Sorbonne, Sèvres (Seine-et-Oise).

Jean Fricker, Rome.
*Richard N. Frye, Professeur à l'Université, Cambridge (Mass.).
Lucien Gerschel, Paris.
André Grabar, Professeur au Collège de France, Paris.
A. Greimas, Professeur à l'Université, Ankara.
Jean Gricourt, Attaché au C.N.R.S., Lambersart (Nord).
Jean Guiant, Directeur d'études à l'École des Hautes Études, Clamart (Seine).
Bengt Hasselrot, Professeur à l'Université, Uppsala.
N. I. Herescu, Ancien professeur de l'Université de Bucarest, Paris.
*Léon Herrmann, Professeur honoraire de l'Université, Bruxelles.
*Jacques Heurgon, Professeur à la Sorbonne, La-Celle-Saint-Cloud (S.-et-O.).
Åke Hultkrantz, Professeur à l'Université, Stockholm.
Roman Jakobson, Professeur à Harvard University, Cambridge (Mass.).
Poul Jensen, Professeur à l'Université, Copenhague, Rungsted Kyst.
Mme Lallemant, Nice.
MM. Henri Le Bonniec, Professeur à la Faculté des Lettres, Nancy.
Claude Lévi-Strauss, Professeur au Collège de France, Paris.
Jean Loicq, Assistant à l'Université, Liège.
André Magdelain, Professeur à la Faculté de Droit, Paris.
René Marache, Professeur à l'Université, Rennes.
Alfredo Marques de Oliveira Filho, Rio de Janeiro.
Pierre Meile, Professeur à l'École nationale des langues orientales vivantes, Paris.
Ignace Meyerson, Directeur d'études à l'École des Hautes Études, Paris.
Armand Minard, Professeur à la Sorbonne, Paris.
Robert Minder, Professeur au Collège de France, Paris.
Jacques Moreau, Professeur à l'Université, Heidelberg.
Dag Norberg, Professeur à l'Université de Stockholm, Enebyberg.
H. S. Nyberg, Professeur émérite à l'Université, Uppsala.

Jean Orcibal, Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, Paris.
*Melle Maria Luisa Paladini, Professeur à l'Université, Milan.
M. L. R. Palmer, Professeur au Worcester College, Oxford.
M. et Mme Pierre Pegon et leurs enfants, Dijon.
MM. J. G. Peristiany, Oxford.
Jacques Perret, Professeur à la Sorbonne, Nogent-sur-Marne.
E. Polomé, Professeur à l'Université, Élisabethville.
Jean Pommier, Professeur au Collège de France, Paris.
*Mme et M. Jean-G. Préaux, Professeur à l'Université, Bruxelles.
Henri Queffélec, Paris.
Raymond Queneau, de l'Académie Goncourt, Paris.
MM. Philippe Rebeyrol, Paris.
Georges Redard, Professeur aux Universités de Neuchâtel et de Berne, Berne.
Brinley Rees, Department of Welsh, University College of North Wales, Bangor.
*Mme et M. Marcel Renard, Professeur aux Universités de Liège et de Bruxelles, Liège.
Helmer Ringgren, Garret Biblical Institute, Evanston (Ill.).
W. Seston, Professeur à la Sorbonne, Paris.
Alf Sommerfelt, Professeur à l'Université, Oslo.
Henry Spitzmuller, Ambassadeur de France, Ankara.
Åke V. Ström, docent à l'Université, Uppsala.
Dag Strömbäck, Professeur à l'Université, Uppsala.
E. O. G. Turville-Petre, Professeur à l'Université, Oxford.
C. C. van Essen, Istituto Storico Olandese, Rome.
Jean-Pierre Vernant, Directeur d'études à l'École des Hautes Études, Paris.
Francis Vian, Professeur à l'Université, Clermont-Ferrand.
Hans Vogt, Professeur à l'Université, Oslo.

LIBRAIRES

*Adriatica Editrice, Bari.
Agence et Messageries de la Presse, Bruxelles.
Akateeminen Kirjakauppa, Helsinki.
Aux Amateurs de Livres, Paris.

MM. August BAADER, Münster.
BENEKE, Tubingen.
Librairie Biblios, Anvers.
MM. BLACKWELL, Oxford.
Eugenio BORSATTI, Trieste.
Guy BOUSSAC, Paris.
BRETSCHNEIDER, Rome.
BURGERSDIJK & NIERMANS, Leyde.
Arnold BUSCK, Copenhague.
Licinio CAPPELLI, Trieste.
Cox, Bruxelles.
MARCEL DIDIER, Paris.
René DIDIER, Nancy.
DOMSCH et Cie, Florence.
N.G. Elwert'sche Universitäts Buchhandlung, MarburgLahn.
Librairie orientale Ex Oriente Lux, Leyde.
MM. GEROLD, et Cie, Vienne.
Paul GOTHIER, Liège.
GUMPERTS, Göteborg.
Rudolf HABELT, Bonn.
Victor HANKARD, Bruxelles.
Otto HARRASSOWITZ, Wiesbaden.
W. HEFFER et fils, Cambridge.
Librairie Imabooks, Turin.
International University Booksellers, Londres.
MM. KEMINK et fils, Utrecht.
Librairie de l'Édition Universelle, Bruxelles.
Librairie Encyclopédique, Bruxelles.
Libreria Internazionale Minerva, Padoue.
Librairie des Méridiens, Paris.
M. Aldo LUBRANO, Naples.
Librairie Lundequistka, Uppsala.
M. E. NAUWELAERTS, Louvain.
M. Martinus NIJHOFF, La Haye.
Office International de Librairie, Bruxelles.
Office de Publicité, Bruxelles.
Librairie Orientation, La Sarte-Huy.
MM. PARKER et fils, Oxford.
P. RAYMANN, Paris.
Société Strasbourgeoise de Librairie, Strasbourg.

Standaard-Boekhandel, Bruxelles.
MM. STECHERT-HAFNER, New York.
C. V. SWETS & ZEITLINGER, Amsterdam.
Wolfgang SYMANCZYCK, Bockenem.
TACUSSEL, Marseille.
E. VIOLET, Raisdorf bei Bonn.
N. ZANICHELLI, Bologne.
Karl ZINK, Munich.

BIBLIOTHÈQUES

ANKARA : Bibliothèque de l'Université.
BERNE. Seminar fur Sprachwissenschaft, Universität.
BESANÇON. Bibliothèque de l'Université.
BEYROUTH. Institut français d'archéologie.
BLOOMINGTON. Indiana University Library.
BOLOGNE. Istituto di Filologia Classica e Medievale.
— Istituto di Glottologia.
BORDEAUX. Bibliothèque de l'Université.
BRUXELLES. Bibliothèque Royale.
— Bibliothèque de l'Université.
BRYN MAWR. College Library.
CAEN. Bibliothèque de l'Université.
CAMBRIDGE (Mass.). Harvard College Library.
DIJON. Bibliothèque de l'Université.
DURHAM (N.C.). Duke University Library.
ERLANGEN. Universitätsbibliothek.
GENÈVE, Bibliothèque de l'Université.
LA HAYE. Koninklijke Bibliotheek.
LIÈGE. Université, Section de philologie classique.
LOUVAIN. Bibliothèque de l'Université.
LYON. Bibliothèque de l'Université.
MAYENCE. Universitätsbibliothek.
NANCY. Bibliothèque de l'Université.
NEUCHÂTEL. Séminaire de linguistique de l'Université.
NEW YORK. Columbia University.
OTTAWA. Bibliothèque Centrale de l'Université.
OXFORD. Bodleian Library.
— Institute of Social Anthropology.

PALERME. Istituto di Storia Antica, Università.
PARIS. Bibliothèque du Collège de France.
— Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles.
— Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.
— Bibliothèque du Musée Guimet.
— Bibliothèque Noailles. Faculté de Droit.
— Bibliothèque de l'Université à la Sorbonne.
POITIERS. Bibliothèque de la Faculté de Droit.
— Bibliothèque de l'Université.
SAARBRÜCKEN. Bibliothèque de l'Université.
SEATTLE. University of Washington Library.
STRASBOURG. Institut de Linguistique et d'Orientalisme.
TOURNAI. École Normale de l'État.
VATICAN. Biblioteca Apostolica Vaticana.
VIENNE. Osterreichisches Museum für Volkskunde.
WURZBURG. Seminär für vergleichende Sprachwissenschaft.
— Universitäts-Bibliothek.
ZURICH. Zentralbibliothek.

Bibliographie des travaux de Georges Dumézil

A. — Civilisation et religion des Indo-Européens (1)

1. — LIVRES

Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne, *Ann. Mus. Guimet, Bibl. Ét.*, vol. XXXIV, gr. in-8°, XIX-322 pp., Paris, Geuthner, 1924.

Le problème des Centaures, étude de mythologie comparée indo-européenne, *Ann. Mus. Guimet, Bibl. Ét.*, vol. XLI, gr. in-8°, VIII-278 pp., Paris, Geuthner, 1929.

Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques, *Bibl. Inst. Fr. Léningrad*, vol. XI, gr. in-8°, XI-212 pp., Paris, Institut d'Études Slaves, 1930.

Ouranós Váruṇa, étude de mythologie comparée indo-européenne, *Collection d'Études Mythologiques*, publiée sous la direction de M. Sylvain Lévi, vol. 1, in-16, 103 pp., Paris, A. Maisonneuve, 1934.

Flamen Brahman, *Ann. Mus. Guimet, Bibl. Vulg.*, vol. LI, in-16, 113 pp., Paris, Geuthner, 1935.

Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative, *Collection « Mythes et Religions »*, dirigée par P.-L. Couchoud, vol. 1, in-16, XVI-159 pp., Paris, P.U.F., 1939.

Mitra-Varuṇa, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté, *Bibl. Éc. H. Études, Sc. Rel.*, vol. LVI, gr. in-8°, 150 pp., Paris, P.U.F., 1940.

Jupiter Mars Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, *Collection « La Montagne Sainte-Geneviève »*, vol. 1, in-16, 264 pp., Paris, Gallimard, 1941.

Horace et les Curiaces, *Collection « Les Mythes Romains »*, vol. 1, in-16, 142 pp., Paris, Gallimard, 1942.

Servius et la Fortune, essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du *cens* romain, *Collection « Les Mythes Romains »*, vol. 2, in-16, 246 pp., Paris, Gallimard, 1943.

Naissance de Rome (Jupiter Mars Quirinus II), *Collection « La Montagne Sainte-Geneviève »*, vol. 3, in-16, 223 pp., Paris, Gallimard, 1944.

(1) Cf. L'idéologie tripartie des Indo-Européens, 1958, pp. 90-92 : *Historique des études.*

Naissance d'Archanges, essai sur la formation de la théologie zoroastrienne (Jupiter Mars Quirinus III), *Collection « La Montagne Sainte-Geneviève »*, vol. 4, in-16, 190 pp., Paris, Gallimard, 1945.

Tarpeia, cinq essais de philologie comparative indo-européenne, *Collection « Les Mythes Romains »*, vol. 3, in-16, 294 pp., Paris, Gallimard, 1947.

Mitra-Varuṇa, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté, 2e éd. [légèrement modifiée; nouvelle préface], *Collection « La Montagne Sainte-Geneviève »*, vol. 7, in-16, 215 pp., Paris, Gallimard, 1948.

Jupiter Mars Quirinus IV, explication de textes indiens et latins, *Bibl. Éc. H. Études, Sc. Rel.*, vol. LXII, gr. in-8°, 190 pp., Paris, P.U.F., 1948.

Loki, *Collection « Les Dieux et les Hommes »*, sous la direction de G. Dumézil, vol. I, pet. in-8°, 293 pp., Paris, G.-P. Maisonneuve, 1948.

L'héritage indo-européen à Rome, introduction aux séries « Jupiter Mars Quirinus » et « Les Mythes Romains », in-16, 255 pp., Paris, Gallimard, 1949.

Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande, *Collection « Les Dieux et les Hommes »*, sous la direction de G. Dumézil, vol. III, pet. in-8°, x-187 pp., Paris, G.-P. Maisonneuve, 1949.

Collège de France, Chaire de Civilisation Indo-Européenne, Leçon inaugurale faite le jeudi 1er décembre 1949, gr. in-8°, 30 pp., Paris, Collège de France, 1950.

Les dieux des Indo-Européens, *Collection « Mythes et Religions »*, dirigée par P.-L. Couchoud, vol. 29, in-16, 145 pp., Paris, P.U.F., 1952.

La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii), du mythe au roman, *Bibl. Éc. H. Études, Sc. Rel.*, vol. LXVI, gr. in-8°, 174 pp., Paris, P.U.F., 1953.

Rituels indo-européens à Rome, *Collection « Études et Commentaires »*, vol. XIX, gr. in-8°, 95 pp., Paris, Klincksieck, 1954.

Jupiter Mars Quirinus, traduzione di F. Lucentini [trad. de JMQ; Tarpeia, V; Naissance de Rome; Tarpeia, I et II; JMQ IV, pp. 155-170], *Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici*, vol. 26, in-8° carré, xvi-405 pp., Turin, Einaudi, 1955.

Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, *Bibl. Éc. H. Études, Sc. Rel.*, vol. LXVIII, gr. in-8°, 111 pp., Paris, P.U.F., 1956.

Déesses latines et mythes védiques, *Collection « Latomus »*, vol. XXIV, gr. in-8°, 130 pp., Bruxelles, Latomus, 1956.

L'idéologie tripartie des Indo-Européens, *Collection « Latomus »*, vol. XXXI, gr. in-8°, 122 pp., Bruxelles, Latomus, 1958.

Les dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave, *Collection « Mythes et Religions »*, dirigée par P.-L. Couchoud, vol. 38, in-16, 129 pp., Paris, P.U.F., 1959.

Loki [édition allemande remaniée], übersetzt von Inge Köck; introduction par O. Höfler, gr. in-16, xx-244 pp., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

2. — Articles de revues et contributions à des ouvrages collectifs

Les bylines de Michajlo Potyk et les légendes indo-européennes de l'ambroisie.
R. Ét. Slaves, V, 1925, pp. 205-237.

Les fleurs Haurot-Maurot et les anges Haurvatât-Amĕrĕtât.
R. Ét. Armén., VI, 1926, pp. 43-69.

Le dit de la princesse Satinik.
R. Ét. Armén., IX, 1929, pp. 41-53.

La préhistoire indo-iranienne des castes.
J.A., CCXVI, 1930, pp. 109-130.

Vahagn.
R.H.R., CXVII, 1938, pp. 152-170.

Le plus vieux nom arménien du « jeune homme ».
B.S.L., XXXIX, 1938, pp. 185-193.

Jeunesse, éternité, aube. Linguistique et mythologie comparée indo-européenne.
Annales d'Histoire Économique et Sociale, X, 1938, pp. 289-301.

La préhistoire des flamines majeurs.
R.H.R., CXVIII, 1938, pp. 188-200.

Deux traits du monstre tricéphale indo-iranien.
R.H.R., CXX, 1939, pp. 5-20.

La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort.
R.H.R., CXXII, 1940, pp. 125-133.

Le nom des Arya.
R.H.R., CXXIV, 1941, pp. 36-59.

Légendes sur les Nartes. Nouveaux documents relatifs au héros Sosryko.
R.H.R., CXXV, 1942-43, pp. 97-128.

« O fortunatos nimium... ».
La Nouvelle Revue Française, n° 349, 1er mars 1943, pp. 270-286.

Les débuts de la religion romaine.
Mémorial des Études Latines, 1943, pp. 316-329.

« Tripertita » fonctionnels chez divers peuples indo-européens.
R.H.R., CXXXI, 1946, pp. 53-72.

La triade « Jupiter Mars Janus »?
R.H.R., CXXXII, 1946, pp. 115-123.

Les « énarées » scythiques et la grossesse du Narte Hamyc.
Latomus, V, 1946, pp. 249-255.

Mitra-Varuṇa, Indra, les Nâsatya, comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales.
Studia Linguistica, I, 1947, pp. 121-129.

A propos d'un compte-rendu [discussion du compte-rendu de « Mitra-Varuṇa », de « Jupiter Mars Quirinus », de « Naissance de Rome », de « Horace et les Curiaces », de « Servius et la Fortune », par H. J. Rose, dans *J. Rom. St.*, XXXVII, 1947, pp. 183-186].
R.H.R., CXXXIII, 1947-1948, pp. 241-243.

A propos de latin *jus*.
R.H.R., CXXXIV, 1947-1948, pp. 95-112.

Religion et mythologie préhistoriques des Indo-Européens.
L'histoire Générale des Religions, A. Quillet éditeur, I, 1948, pp. 443-453 ; [texte entièrement refondu pour la seconde édition, sous presse].

A propos de *Vərəθraγna*.
Ann. Inst. Phil. Hist. Or. Slaves, IX (= *Mél. H. Grégoire*, I), 1949, pp. 223-226.

Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron. Retouches homologues de deux traditions parallèles.
J. Psych., 43e année, 1950, pp. 449-465.

Dieux cassites et dieux védiques, à propos d'un bronze du Louristan.
R. Hitt. Asian., 52, 1950, pp. 18-37.

A propos du problème *brahmán-flamen*.
R.H.R., CXXXVIII, 1950, pp. 255-258.

A propos du problème *brahmán-flamen* (suite).
R.H.R., CXXXIX, 1951, pp. 122-127.

« Jupiter Mars Quirinus » et les trois fonctions chez les poètes latins du Ier siècle avant J.-C. (1er article).
R.É.L., XXIX, 1951, pp. 318-329.

« Jupiter Mars Quirinus » et Janus.
R.H.R., CXXXIX, 1951, pp. 208-215.

Propertiana.
Latomus, X, 1951, pp. 289-302.

L'inscription archaïque du forum et Cicéron, *De diuinatione*, II, 36.
Recherches de Science Religieuse, vol. XXXIX, 1951 (= *Mél. J. Lebreton*, I), pp. 17-29.

Mythes romains.
Revue de Paris, décembre 1951, pp. 105-115.

Deux petits dieux scandinaves, Byggvir et Beyla.
Nouv. Clio, III, 1952, pp. 1-31.

Sur quelques expressions symboliques de la structure religieuse tripartie à Rome [introduction à : L. Gerschel, Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome].
J. Psych., 45e année, 1952, pp. 43-46.

La bataille de Sentinum. Remarques sur la fabrication de l'histoire romaine.
Annales, Économies, Sociétés, Civilisations, 7, 1952, pp. 145-154.

La *gestatio* de Frotho III et le folklore du Frodebjerg.
Études Germaniques, 1952, pp. 156-160.

Les classes sociales dans la Perse ancienne. — La réforme zoroastrienne. — Scythes et Ossètes.
La civilisation iranienne, volume publié sous la direction de R. Grousset, Paris, 1952, pp. 37-41, 61-65, 330-334.

Maiestas et *grauitas*. De quelques différences entre les Romains et les Austronésiens.
R. Philol., XXVI, 1952, pp. 7-28.

Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne.
J.A., CCXLII, 1953, pp. 1-25.

Le *iuges auspicium* et les incongruités du « taureau attelé de Mudgala.
Nouv. Clio, V, 1953, pp. 249-266.

ner- et *uiro-* dans les langues italiques.
R.É.L., XXXI, 1953, pp. 175-189.

[Réponse à C. Koch, « Bemerkungen zum römischen Quirinuskult », *Z. f. Rel.- u. Geistesgeschichte*, V, 1953, pp. 1-25].
R.É.L., XXXI, 1953, pp. 189-190.

Meretrices et *uirgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques.
Ogam, VI, 1954, pp. 3-8.

Karṇa et les Pāṇḍava.
Orientalia Suecana, III (= *Mél. H. S. Nyberg*), 1954, pp. 60-66.

Iuno S.M.R.
Eranos, LII, 1954, pp. 105-119.

Maiestas et *grauitas*, II.
R. Philol., XXVIII, 1954, pp. 19-20.

Les trois fonctions dans quelques traditions grecques.
Éventail de l'Histoire Vivante (= *Mél. L. Febvre*), II, 1954, pp. 25-32.

Les cultes de la *regia*, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus.
Latomus, XIII, 1954, pp. 129-139.

Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome (à propos du latin *mos*).
R.É.L., XXXII, 1954, pp. 139-160.

[Discussion du compte rendu des « Rituels indo-européens à Rome », par E. Polomé, *Latomus*, XIII, 1954, pp. 287-290].
R.É.L., XXXII, 1954, pp. 160-162.

Le trio des Macha.
R.H.R., CXLVI, 1954, pp. 5-17.

Remarques sur les dieux *Grabovio-* d'Iguvium.
R. Philol., XXVIII, 1954, pp. 225-234.

Njǫrdr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer.
R.H.R., CXLVII, 1955, pp. 210-226.

Notes sur le début du rituel d'Iguvium (E. Vetter, « Handbuch der Italischen Dialekte », I, 1953, pp. 171-179).
R.H.R., CXLVII, 1955, pp. 265-267.

Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens.
Latomus, XIV, 1955, pp. 173-185.
Méthode comparative et religion romaine.
Ant. Class., XXIV, 1955, pp. 426-430.
A propos de Quirinus.
R.É.L., XXXIII, 1955, pp. 105-108.
Les « enfants des sœurs » à la fête de Mater Matuta (= Rituels indo-européens à Rome, VI).
R.É.L., XXXIII, 1955, pp. 140-151.
Remarques sur les trois premières *regiones caeli* de Martianus Capella.
Collection « Latomus », vol. XXIII (= *Mél. Max Niedermann*), 1956, pp. 102-107.
Le *rex* et les *flamines maiores*.
Atti dell' VIII Congr. Intern. di Storia delle Religioni (Roma, 17-23 Aprile 1955), Florence, 1956, pp. 118-120.
L'étude comparée des religions des peuples indo-européens.
PBB., 78, 1956, pp. 173-180.
Le *curtus equos* de la fête de Pales et la mutilation de la jument *Viśpálā*.
Eranos, LIV (= *Mél. G. Björck*), 1956, pp. 232-245.
Remarques sur le *ius fetiale*.
R.É.L., XXXIV, 1956, pp. 93-108.
[Discussion des comptes rendus des « Rituels indo européens à Rome », par P. Boyancé, *R.E.A.*, LVIII, 1956, pp. 136-139, et par J. Untermann, *Z.D.M.G.*, 106, 1956, pp. 409-410].
R.É.L., XXXIX, 1956, pp. 108-111.
Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna.
Orientalia Suecana, V, 1956, pp. 183-188.
Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Osses.
J.A., CCXLIV, 1956, pp. 349-367.
Remarques sur les armes des dieux de « troisième fonction » chez divers peuples indo-européens.
St. Mat. Stor. Rel., XXVIII, 1957, pp. 1-10.
Religion indo-européenne, examen de quelques critiques récentes (John Brough, I ; Angelo Brelich).
R.H.R., CLII, 1957, pp. 8-30.
Remarques sur *augur*, *augustus*.
R.É.L., XXXV, 1957, pp. 126-151.
[Discussion du compte rendu de « Déesses latines et mythes védiques » par P. Grimal, *R.E.A.*, LIX, 1957, pp. 155-158].
R.É.L., XXXV, 1957, p. 151.
La *Rigsþula* et la structure sociale indo-européenne.
R.H.R., CLIV, 1958, pp. 1-9.
L'idéologie des trois fonctions dans quelques crises de l'histoire romaine.
Latomus, XVII, 1958, pp. 429-446.

arí, *Aryamán*, à propos de Paul Thieme, « *arí*, Fremder » (*Z.D.M.G.*, 107, pp. 96-104).
J.A., CCXLVI, 1958, pp. 67-84.
Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens.
Annales, Économies, Sociétés, Civilisations, 1958, pp. 716-724.
Sur l'inscription du Lapis Niger.
R.É.L., XXXVI, 1958, pp. 109-111. [Erratum : *ibid.*, XXXVII, 1959, p. 102].
Quaestiunculae indo-italicae, 1-3 (Le *culmen inane fabae* des Parilia, les *pisciculi* des Volcanalia ; le Cheval d'Octobre, *bigarum uictricum dexterior*).
R.É.L., XXXVI, 1958, pp. 112-131.
L'épopée Narte.
La Table Ronde, N° 132, décembre 1958, pp. 42-55.
Le *rex* et les *flamines maiores*.
Studies in the History of Religions (*Supplements to « Numen »*), IV. *The Sacral Kingship, la Regalità Sacra* (VIII[e] Congrès Intern. d'Hist. des Rel., Rome, avril 1955), 1959, pp. 407-417.
La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata.
Indo- Iran. Journ., III, 1959, pp. 1-16.
L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible.
Kratylos, IV, 1959, pp. 97-118.
Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr.
Ét. Celt., 1959, pp. 263-283.
Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Ṛg Veda.
Mélanges de linguistique et de philologie, Fernand Mossé, in memoriam, Paris, Didier, 1959, pp. 104-112.
Addendum à « arí, Aryamán » (*J.A.*, CCXLVI, pp. 67-84).
J.A., CCXLVII, 1959, pp. 171-173.
Quaestiunculae indo-italicae, 4-6. (Pūṣán édenté ; *sedens facito ; crēdō - śrad dhā-*).
Collection « Latomus », vol. XLIV (= *Hommages à Léon Herrmann*), 1960, pp. 315-329.
Quaestiunculae indo-italicae, 7 (Trois règles de l'*aedes Vestae*).
R.É.L., XXXVII, 1959, pp. 94-102.
A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes.
Festschrift H. Lommel, 1960, p. 216-224.

3. — Comptes Rendus

Louis Renou, Les maîtres de la philologie védique, Paris, 1928.
J.A., CCXV, 1929, pp. 348-350.
J. Toutain, Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques, Paris, 1935.
R.H.R., CXIX, 1939, pp. 247-248.

J. G. FRAZER, Balder le Magnifique, trad. P. Sayn, 2 vol., Paris, 1931 et 1934.
R.H.R., CXIX, 1939, p. 248.

Th. PALM, Wendische Kultstätten, Lund, 1937.
R.H.R., CXX, 1939, pp. 107-108.

H. S. NYBERG, Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938, et Geo WIDENGREN, Hochgottglaube im alten Iran, Upsal, 1938.
R.H.R., CXXIII, 1941, pp. 206-214.

N rangistān, éd. A. WAAG, Leipzig, 1941.
R.H.R., CXXV, 1942-1943, pp. 153-156.

M. L. SJOESTEDT, Dieux et héros des Celtes, Paris, 1940.
R.H.R., CXXVII, 1944, pp. 156-159.

V. BASANOFF, Les dieux des Romains, Paris, 1942.
R.H.R., CXXVII, 1944, pp. 159-161.

P. LAMBRECHTS, Contributions à l'étude des divinités celtiques, Bruges, 1942.
R.H.R., CXXIX, 1945, pp. 172-174.

H. WAGENVOORT, Roman Dynamism, trad. H. J. Rose, Oxford, 1947.
R.H.R., CXXXVIII, 1950, pp. 224-226.

A. BRELICH, Die geheime Schutzgottheit von Rom, Zurich, 1949 ; Vesta, Zurich, 1949.
R.H.R., CXXXVIII, 1950, pp. 226-229.

A. ESKERÖD, Årets äring, Stockholm, 1947.
R.H.R., CXXXVIII, 1950, pp. 243-244.

H. LJUNGBERG, Tor, Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk Religionshistoria, I, Upsal, 1947.
R.H.R., CXXXIX, 1951, p. 118.

K. STRANBERGS, Lettisk folktro om de döda, Stockholm, 1949.
R.H.R., CXXXIX, 1951, p. 119.

T. KÖVES, Les *vates* des Celtes (*Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, IV, 1955, pp. 171275).
R.É.L., XXXIII, 1955, p. 499.

P. NAERT, La situation linguistique de l'aïnou ; I, Aïnou et indo-européen.
Studia Linguistica, 1959, pp. 52-55.

B. — **Arménie et Caucase**

1. — LIVRES

La langue des Oubykhs, *Coll. Soc. Ling. Paris*, vol. XXXV, gr. in-8°, XVI-214 pp., Paris, Champion, 1931.

Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest, morphologie, gr. in-8°, 261 pp., Paris, A. Maisonneuve, 1932.

Introduction à la grammaire comparée des langues caucasiennes du Nord, *Bibl. Inst. Fr. Léningrad*, vol. XIV, gr. in-8°, XVI-152 pp., Paris, Champion, 1933.

Recherches comparatives sur le verbe caucasien, *Bibl. Inst. Fr. Léningrad*, vol. XV, gr. in-8°, 95 pp., Paris, Champion, 1933.

G. DUMÉZIL et M. JABAGI, Textes populaires ingouches, avec traduction, commentaire et introduction grammaticale, in-8°, 75 pp., Paris, A. Maisonneuve, 1935.

Contes lazes, *Trav. Mém. Inst. Ethnol.*, vol. XXVII, gr. in-8°, XIII-103 pp., Paris, Institut d'Ethnologie, 1937.

Textes arméniens, dialecte occidental, traduits et commentés, in-4°, XIII-40 pp., Paris, A. Maisonneuve, 1937.

G. DUMÉZIL et A. NAMITOK, Fables de Tsey Ibrahim (tcherkesse occidental), traduites littéralement et commentées, avec une introduction grammaticale et un index des formes verbales, *Ann. Mus. Guimet, B. Ét.*, vol. L, gr. in-8°, 95 pp., Paris, Geuthner, 1938.

Contes et légendes des Oubykhs, *Trav. Mém. Inst. Ethnol.*, vol. LX, gr. in-8°, 105 pp., Paris, Institut d'Ethnologie, 1957.

Études oubykhs, *Bibl. Inst. Fr. Arch. Istanbul*, vol. VII, gr. in 4°, 76 pp., Paris, A. Maisonneuve, 1959.

Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase, *Bibl. Inst. Fr. Arch. Istanbul*, vol. IX, gr. in-4°, Paris, A. Maisonneuve, 1960.

2. — ARTICLES DE REVUES ET CONTRIBUTIONS À DES OUVRAGES COLLECTIFS

Textes avars.
J.A., CCXXII, 1933, pp. 265-302.

Notes sur la conjugaison ingouche.
B.S.L., XXXIV, 1, pp. 97-114.

Caucasien du Nord et Caucasien du Sud.
Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris, II, année 1934, pp. 25-38.

Morphologie comparée et phonétique comparée, à propos des langues caucasiennes du Nord.
B.S.L., XXXVIII, 1, 1937, pp. 122-138.

Racines oubykhs et tcherkesses à *u-* préfixé.
B.S.L., XXXIX, 1, 1938, pp. 67-87.

Le préfixe moyen-arménien *gu*.
B.S.L., XXXIX, 1, 1938, pp. 89-92.

Notes sur quelques tournures et formes participiales de l'arménien.
B.S.L., XXXIX, 1, 1938, pp. 93-102.

Arménien *baljal*, *ill*.
R. É. Indo-Europ., Bucarest, I, 1938, pp. 377-380.

Traitement de $m+p$ en arménien.
B.S.L., XXXIX, 1, 1938, pp. 241-242.

Latin *crēdō*, arménien *aṙitʻ*, mots et légendes.
R. Philol., XII, 1938, pp. 313-317.

Langues caucasiennes et basque.
Festschrift für. H. Hirt, Germanen und Indogermanen, II, Heidelberg, 1938, pp. 183-198.
Séries étymologiques arméniennes, I-IV.
B.S.L., XL, 1, 1939, pp. 48-54.
Séries étymologiques arméniennes, V-VI.
B.S.L., XLI, 1, 1940, pp. 65-69.
Notes sur le verbe tcherkesse occidental.
R. É. Islam., 1940, pp. 79-85.
Une chrétienté disparue, les Albaniens du Caucase.
Mélanges Asiatiques [= *J.A.*], 1940-41, pp. 125-132.
Quelques termes religieux des langues caucasiennes du Nord-Ouest.
R.H.R., CXXIII, 1941, pp. 63-70.
Séries étymologiques arméniennes.
Trans. Phil. Soc., 1947, pp. 64-75.
L'arménien à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes.
Cent-cinquantenaire de l'École des Langues Orientales, 1948, pp. 65-74.
Les langues caucasiennes.
Les langues du monde, sous la direction de A. Meillet et M. Cohen, 2e éd., Paris, Klincksieck, 1952, pp. 227-254, 1201-1202 et carte V.
Textes chepsoug (tcherkesse occidental).
J.A., CCXLII, 1954, pp. 1-48.
G. Dumézil et A. Namitok, Le système des sons de l'oubykh.
B.S.L., L, 1, 1954, pp. 162-189.
G. Dumézil et A. Namitok, Récits oubykh.
J.A., CCXLIII, 1955, pp. 1-47.
G. Dumézil et A. Namitok, Récits oubykh, II.
J.A., CCXLIII, 1955, pp. 439-459.
Les gutturales de l'oubykh.
B.S.L., LI, 1, 1955, pp. 176-180.
Le vocalisme de l'oubykh.
B.S.L., LIII, 1, 1957-1958, pp. 198-203.
Trois récits oubykhs.
Anthropos, 54, 1959, pp. 99-128.
Récits oubykh, III.
J.A., CCXLVII, 1959, pp. 149-170.

3. — Comptes Rendus

Caucasica, hrsg. v. G. Deeters, fasc. 11, Leipzig, 1934.
B.S.L., XXXVIII, 3, 1937, pp. 144-147.
A. Sommerfelt, Études comparatives sur le Caucasique du Nord-Est, II (*N.T.S.*, IX, Oslo, 1935, pp. 115-143).
B.S.L., XXXVIII, 3, 1937, pp. 147-149.
K. Bouda, Tschetschenische Texte, Berlin, 1935.
B.S.L., XXXVIII, 3, 1937, pp. 149-150.

Jazyki severnogo Kavzaka i Dagestana, sbornik linguističeskix issledovanij, sous la direction de G. P. Serdjučenko, I, Moscou, 1935.
B.S.L., XXXVIII, 3, 1937, pp. 150-151.
L. I. Žirkov, Avarsko-russkij slovar', Moscou, 1936.
B.S.L., XXXVIII, 3, 1937, pp. 151-152.
H. Vogt, Les formes nominales du verbe arménien. Étude sur la syntaxe de l'arménien classique (*N.T.S.*, VIII, Oslo, 1937, pp. 5-70) ; Banateanu Vlad, La traduction arménienne des tours participiaux grecs, Bucarest, 1937.
B.S.L., XXXIX, 3, 1938, pp. 153-155.
A. Abeghian, Neuarmenische Grammatik, Ost- und Westarmenisch, mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis, Berlin-Leipzig, 1936.
B.S.L., XXXIX, 3, 1938, pp. 156-157.
K. Bouda, Beiträge zur kaukasischen und siberischen Sprachwissenschaft, 1, Die darginische Schriftsprache, Leipzig, 1937.
B.S.L., XXXIX, 3, 1938, pp. 157-158.
Th. Kluge, Studien zur vergleichenden Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen, 5. Versuch einer vergleichenden Grammatik der Zentralgruppe der nordkaukasischen Sprachen, Tusch, Tschetschenzisch, Inguschisch, I. Teil, Berlin, 1937.
B.S.L., XXXIX, 3, 1938, pp. 158-159.
J. van Ginneken, Contribution à la grammaire comparée des langues du Caucase, Amsterdam, 1938.
B.S.L., XXXIX, 3, 1938, pp. 159-161.
H. Vogt, Arménien et Caucasique du Sud (*N.T.S.*, IX, Oslo, 1938, pp. 320-338).
B.S.L., XXXIX, 3, 1938, pp. 161-162.

C. — **Quechua**

Articles de revues
et contributions à des ouvrages collectifs

G. Dumézil et A. Alencastre G., Fêtes et usages des Indiens de Langui, province de Canas, département du Cuzco.
J.S.Am., XLII, 1953, pp. 1-118. (Erratum : *ibid.*, XLIII, 1954, pp. 83-84).
De l'opérette au mythe, le Père et la Mère Aigle et le cheminement de l'eau.
Ann. Inst. Phil. Hist. Or. Slaves, XIII (= *Mél. I. Lévy*), 1953, pp. 123-134.
Remarques sur les six premiers noms de nombres du turc.
Studia Linguistica, VIII, 1954, pp. 1-15.
Deux pièces « costumbristas » quechua de Killku Warak'a.
J.S.Am., XLIII, 1954, pp. 1-32.

Catégories et vocabulaire des échanges de services chez les Indiens Quechua, *ayni* et *mink'a*.
J.S.Am., XLIV, 1955, pp. 1-16.
Remarques complémentaires sur les six premiers noms de nombres du turc et du quechua.
J.S.Am., XLIV, 1955, pp. 17-38.
Structure du quechua (dialecte cuzquénien).
Trav. Inst. Ling. Paris, vol. I, 1956, pp. 125-134.
Auto-recension de « Remarques complémentaires... ».
B.S.L., LII, 2, 1956, pp. 208-210.
Le Bon Pasteur, un sermon de Francisco Davila aux Indiens du Pérou (1646).
Diogène, 20 octobre 1957, pp. 84-102.
H. Curien et G. Dumézil, Remarques statistiques sur les six premiers noms de nombres du turc et du quechua.
J.S.Am., XLVI, 1957, pp. 181-188.
En marge de Sumaq T'ika.
Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata, II, Mexico, 1958, pp. 159-164.

D. — Varia

1. — Livre

Le crime des Lemniennes, rites et légendes du monde égéen, gr. in-8°, 77 p., Paris, Geuthner.

2. — Articles de revues et contributions à des ouvrages collectifs

Soukhmanti Odykhmantievitch, le paladin aux coquelicots.
Mél. Paul Boyer, Paris, Champion, 1925, pp. 280-288.

J.A., CCXV, 1929, pp. 237-254.
Τιτυός.
R.H.R., CXI, 1935, pp. 66-89.
Temps et mythes.
Recherches Philosophiques, V, 1936, pp. 235-251.
Un mythe relatif à la fermentation de la bière.
Ann. Éc. H. Études, Sc. Rel., 1936-1937, pp. 5-15.
Le crime de Sisyphe.
Travaux du premier Congrès International de Folklore (Paris), 1937, pp. 156-162.
Les légendes de « fils d'aveugles » au Caucase et autour du Caucase.
R.H.R., CXVII, 1938, pp. 50-74.
Hommage à M.-L. Sjoestedt.
Marie-Louise Sjoestedt (1900-1940), in memoriam, Paris, Droz, 1941, pp. 44-45.

Préface à
Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, I, Paris, 1949, pp. 5-10.
L'icone de Saint-Kvirike, Haute-Svanétie.
Analecta Bollandiana, LXVIII (= *Mél. P. Peters*, II), 1950, pp. 241-244.
Quelques cas anciens de « liquidation des vieillards », histoire et survivances.
Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, IV, (= *Mél. F. de Visscher*), 1950, pp. 447-454.
Ovide.
Les écrivains célèbres, I, Paris, Mazenod, 1952, pp. 90 91.
Chotha Rousthaveli.
Les écrivains célèbres, I, Paris, Mazenod, 1952, pp. 146-148.
Pères et *fils* dans la légende de Tarquin le Superbe.
Collection « Latomus », vol. II (= *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*), 1949, pp. 77-84.
Étrusque *Mariś Isminθians*.
R. Philol., XXVIII, 1954, pp. 9-18.
L'œuvre de Louis Mariès.
R.H.R., CL, 1959, pp. 268-270.

3. — Comptes rendus

A.-J. Festugière, L'enfant d'Agrigente, Paris, 1941.
Rencontres, La pensée catholique, Liège, 1942, pp. 18-21.
J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, 3e éd. procurée par K. Meuli, 2 vol., Bâle, 1948.
R.H.R., CXXXVIII, 1950, pp. 242-243.

Osse « dawæg / idawæg »

Dans son article intitulé *Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Osses*, M. Dumézil étudie, entre autres conceptions mythologiques relatives aux Osses celle qui est représentée par le terme *(i)dawæg* et qu'il traduit par « esprit céleste » (1). Je me suis aussi occupé autrefois de la question. Je dois dire que je partage entièrement le doute émis par l'honorable jubilaire en ce qui concerne le rapprochement de *dawæg* avec l'ir. *artavan-* suggéré par M. Gershevitch, mais que je ne suis pas entièrement satisfait des conjectures étymologiques qu'il propose lui-même : ir. *yātu* , véd. *Yadu-*, i.-ir. **vi-dhā*. Aussi vais je tenter une autre explication, — une de plus, — avec la conviction que c'est du choc des idées que jaillit la vérité.

Les termes *dawæg*, *dwag* (dialecte iron), *idawæg* (dialecte digor), comptent parmi les notions religieuses les plus importantes et aussi, du moins j'espère bien le démontrer, parmi les plus anciennes des Osses. Le mot s'emploie habituellement au pluriel et en liaison avec *zæd / izæd* : *zædtæ æmæ dawǵytæ / izædtæ æma idawgutæ.* Ce couple de mots sert à désigner l'ensemble de toutes les forces célestes, divinités, esprits et habitants du ciel.

Vs. Miller explique ces termes religieux de la manière suivante : « L'appellation *izæd*, avest. *yazata* désigne d'une manière assez imprécise certains esprits ou anges. Avec *izæd* on emploie conjointement *idawæg*, osse selon toute apparence, bien que l'étymologie ne nous soit pas claire, et signifiant aussi « ange, esprit de rang inférieur » (2).

Ailleurs il traduit *dawæg* par « séraphin » (3).

La signification « ange, séraphin » est sans nul doute le résultat d'une modernisation chrétienne. En effet, ces deux mots, *izæd*

(1) *J.A.*, 1956, pp. 355-362.

(2) Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy*, II, 1882, p. 240.

(3) *Eod. op.*, p. 261. Voir aussi Vs. Miller, *Osetinsko-russko-nemeckij slovar'*, I, p. 482 (« séraphin, esprit, protecteur »).

et *idawæg*, remontent à la période préchrétienne et ont servi à désigner des divinités ou des esprits (*manyu-*) de la religion iranienne (scythe) antérieure au christianisme.

Voyons d'abord les textes dans lesquels le mot *dawæg* est attesté.

Pour désigner nos sources, nous avons adopté les abréviations suivantes :

Kosta = Kosta, *Polnoe sobranie sočinenij*, t. I, Moscou-Léningrad, 1939.
N.S. = *Nartskie skazanija*, Dzaudjikau, 1946.
O.T. = *Osetinskie Teksty*, édités par l'acad. A. Šifner (Schiefner), Saint-Pétersbourg, 1868.
O.E. = Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy*, I-III, Moscou, 1881-1887.
O.Ep. = V. Abaev, *Iz osetinskogo eposa*, Moscou-Léningrad, 1939.
Seka = Seka Gadiev, *Sbornik proizvedenij*, Dzaudjikau, 1947.
S.O.P. = *Pamjatniki narodnogo tvorčestva (severnykh) osetin*, I-IV, Vladikavkaz, 1920-1929.

Dialecte iron

Dans la légende « nartisée » de la lutte du héros Batradz contre Dieu, les *zæd* et les *dawæg* interviennent en tant qu'armée céleste envoyée par Dieu pour se battre contre Batradz :

> *Batradz zædlæ æmæ dawǵytyl ralæwwyd ... Zædlæ æmæ dawǵytæ xucawmæ qæstmæ yssydysty... Ænædon bydyrmæ asajdtoj Batradzy zædlæ æmæ dawǵytæ. Zædlæ æmæ dawǵytæ axastoj (Batradzy) Sofiajy zæppadzmæ.*
>
> Batradz commença l'extermination des *zæd* et des *dawæg*... Les *zæd* et les *dawæg* adressèrent leurs doléances à Dieu... Les *zæd* et les *dawæg* attirèrent Batradz dans une vallée sans eau... Les *zæd* et les *dawæg* s'envolèrent dans toutes les directions... Les *zæd* et *dawæg* emportèrent (Batradz) dans le sépulchre de Sofia » (O.T., 49-50).
>
> *Zædlæ æmæ dawǵytæ Wærppy fidarmæ æræmbyrd sty.... Zædlæ 'mæ jyl dawǵytæ alyrdygæj æxsync Batradzy... Zædlæ 'mæ jyl dawǵytæ xæcyntæ sīsync... Mīnævar arvystoj xucawmæ zædlæ 'mæ dawǵytæ...*
>
> Les *zæd* et les *dawæg* se rassemblèrent dans la place forte d'Uarpp... Les *zæd* et les *dawæg* firent pleuvoir de tous côtés des projectiles sur Batradz... Les *zæd* et les *dawæg* commencèrent à se battre avec lui... Les *zæd* et les *dawæg* envoyèrent un messager à Dieu... » (S.O.P., III, 24-26).

On dit souvent des Nartes qu'ils étaient les commensaux des dieux (= *dawæg*) : *Nart æmxærd, æmnwæzt wydysty dawǵytīmæ* (N. S., 64).

Lors d'un festin auquel participent des *dawæg* et des Nartes, les *dawæg* font au Narte Soslan des dons précieux qui symbolisent les débuts de l'agriculture chez les Nartes : des grains de céréales, la charrue, le vent pour le vannage du grain, l'eau pour les moulins. L'agriculture apparaît dans cette scène comme un don de puissances célestes, les *dawæg*, et Soslan protégé des *dawæg* comme un héros civilisateur. Cf. la légende *Dawǵyty læværttæ Soslanæn*, « Dons des dieux à Soslan » (N. S., 67-69).

Dans les légendes et dans les contes, lorsqu'un héros rencontre un être d'aspect inaccoutumé, de beauté ou de force surhumaine, il n'est pas rare de l'entendre s'exclamer : *cy zæd, cy dawæg dæ? zæd ū, dwæg ū?* (S.O.P., III, 7).

Au cours des prières habituelles, la mention des *zæd* et des *dawæg*, voire même des *dawæg* seuls, est très courante. On peut lire chez le poète populaire Kosta Khetagurov, dans la description d'un festin en l'honneur d'une victoire sur les Mongols :

> *Tabū næ dawǵytæn ! — zaǧtoj æmxuzonæj*
> *Dzyllæjy xīstærtæ, — dawǵytæn tabū !*
>
> « Hommage à nos dieux ! s'écrièrent en chœur les anciens de l'assemblée, aux dieux, hommage ! » (*Kosta*, 135).

Enfin parfois *zæd* et *dawæg* (*dwag*) forment une sorte de composé *dvandva*, sans la conjonction *æmæ* : *Cydær zæd-dwag dyn æxxus kæny*, « Un certain *zæd-dwag* t'aide » (*Seka*, 88). Cf. en digor *izædtæ - idawgutæ* (O.Ep., 57/132, 58/153, 172, 183).

Dialecte digor

Dans le célèbre texte eschatologique intitulé *Bæxfældesun*, « Offrande d'un cheval à un défunt », on décrit les pérégrinations du défunt dans le monde d'outre-tombe. Sur son chemin celui-ci rencontre une série d'êtres qui s'écrient en le voyant : *izæd ærcæwuj, idawæg ærcæwuj*, « Voici un *izæd* qui vient, voici un *idawæg* qui vient ! ». A quoi le défunt répond chaque fois : *izæd dær næ dæn, idawæg dær næ dæn, mægur læg dæn*, « Je ne suis pas un *izæd* ni un *idawæg*, mais un pauvre homme » (O.E., I, 108).

Dans le « Chant d'Atsamaz », les saints de la religion chrétienne (*Wasgergi* = saint Georges, *Nikkola* = saint Nicolas, *Elia* = prophète Élie) aussi bien que les divinités païennes (le dieu de la chasse *Æfsati*) sont appelés uniformément *izædtæ*, ou bien *izædtæ-idaw-*

gutæ, voire même simplement *idawgutæ* (O.Ep., 57/132, 58/144, 150, 153, 172, 179, 183, 59/189, 220, 61/295).

La conception des *idawgutæ* en tant qu'armée (cf. plus haut) n'est pas étrangère non plus au dialecte digor. Dans la légende de Nassiran-Aldar on dit :

> *Je fsædti adtæj sædsæron wæjgutæ,*
> *sæwmon wacellatæ, izæjron idawgutæ*

« Dans son armée il y avait des *uajug* (*vayuka*) aux cent têtes, des *uatsill* matinaux et des *idawæg* vespéraux » (S.O.P., II, 68).

Certains *idawæg* peuvent aussi remplir des fonctions particulières. Ainsi on connaît fort bien *Ryny-bar-dwag*, c'est-à-dire « l'*idawæg* qui a le pouvoir (*bar*) sur les maladies (*ryn*) ». On l'implorait pour obtenir la guérison des maladies épidémiques.

Selon le témoignage de Vs. Miller, un *idawæg* bien déterminé était l'objet d'un culte particulier dans l'aoul Stur-Digor en Digorie. Selon la tradition l'*idawæg* avait sauvé les habitants de Stur-Digor de la peste (*eminæ*) (1).

Telles sont, en ce qui concerne les *dawæg/idawæg*, les données fondamentales qu'il est possible de tirer des matériaux publiés sur le folklore osse. De ces données il apparaît clairement qu'entre *zæd* et *dawæg* il n'y a plus à l'époque récente de différence précise. Un terme est fréquemment remplacé par un autre pour désigner un seul et même être céleste, comme on peut le voir par exemple dans le « Chant d'Atsamaz » cité plus haut. L'opinion que *zæd* signifierait « ange » et *dawæg* « homme qui a pris rang parmi les habitants des cieux » est insoutenable (S.O.P., III, 136, note 22, 138, note 72). Dans le texte *Bæxfældesun*, le mort répète avec insistance qu'il n'est pas un *dawæg*, mais un « pauvre homme ». Du reste rien ne porte à croire qu'il existait chez les Osses une croyance ou une légende selon laquelle les hommes deviendraient des *idawgutæ* après leur mort.

C'est pourquoi, quand M. Gershevitch, partant de la valeur erronée de *dawæg* « homme bienheureux », rapproche aux points de vue étymologique et sémantique *dawæg* du vieux-perse *artā-*

(1) O.E., II, pp. 261, 283, 284.

van- « homme qui a atteint la béatitude après sa mort », tout son raisonnement repose sur une base très fragile (1).

De même il n'y a aucune donnée qui permette de traduire *dawǵylæ* par « juges célestes » et de leur opposer les *zædtæ* en tant que « anges » (S.O.P., I, p. 71, nn. 4, 5).

Cela signifie-t-il qu'entre *izæd* et *idawæg*, il n'y ait eu à l'origine aucune différence? Pas du tout. En effet, si tel eût été le cas, l'existence de deux termes différents ne se justifierait pas, car une langue ne tolère pas des doublets de ce genre.

J'ai interrogé spécialement des vieillards osses pour savoir s'il n'y avait tout de même pas une différence quelconque entre *zædtæ* et *dawǵytæ*. La plupart m'ont répondu par la négative. Cependant quelques-uns ont émis l'hypothèse que peut-être les *zædtæ* étaient d'un rang plus élevé que les *dawǵytæ*. Cette supposition répond au fait que lorsqu'on cite les deux termes ensemble, les *zædtæ* précèdent toujours les *dawǵytæ*. Il n'est jamais arrivé de lire ou d'entendre *dawǵytæ æmæ zædtæ*.

Tout porte à croire que dans la religion osse qui précéda l'évangélisation *izæd* et *idawæg* représentaient des notions proches l'une de l'autre, mais nullement semblables. Sans doute *izæd* servait-il à désigner un être céleste d'un rang plus élevé que *idawæg*. Mais avec le temps, sous l'influence du christianisme, la conscience de cette différence s'est affaiblie, puis elle a complètement disparu. Du reste, à l'époque chrétienne, pour désigner tous les habitants des cieux, on a utilisé le terme commun de *dzwar*, qui signifie également « croix », « sanctuaire » et « variole ». L'osse *dzwar* est emprunté au géorgien *džvari* « croix » et il est moins ancien que *izæd* et *idawæg*.

L'étymologie depuis longtemps établie et selon laquelle *izæd* vient du v.ir. *yazata-*, permet de penser que le mot *idawæg*, constamment lié à *izæd* remonte aussi à l'ancienne religion scytho-alane, qui a conservé les traditions de la religion populaire iranienne.

Quelle place pouvaient occuper dans cette religion *izæd* et *idawæg*? L'av. *yazata-* auquel remonte *izæd* signifie « dieu » dans un sens large (incluant la divinité suprême Ahura-Mazdā) et apparaît comme l'équivalent du vieux perse *baga-* « dieu ».

(1) I. Gershevitch, *Word and Spirit in Ossetic* dans *B.S.O.A.S.*, 1955, XVII, 3, pp. 482-487.

On peut alors penser que par *idawæg* il faut entendre certains esprits qui accompagnaient constamment les dieux, constituant en quelque sorte leur suite ou leur armée. De telles divinités de second rang étaient notamment appelées « Puissances ». La représentation des « Puissances » comme des êtres divins particuliers à côté des « dieux » remonte encore à l'époque aryenne. Dans le Rig-Veda *sáhas-* « puissance » porte l'épithète de *dīvya-* « divin ». Le dieu *Agni* « feu » s'appelle *sūnús sáhasas* « fils de la puissance ». Cette même qualification s'applique aussi au dieu Indra (1).

Dans la tradition judéo-chrétienne, les « Puissances » forment l'un des groupes d'anges les plus élevés qui constituent la suite de Dieu. Cette conception n'est pas d'origine juive. En effet, elle n'apparaît dans le monde juif qu'après le retour d'exil des Hébreux, et elle a été empruntée par eux à la religion iranienne avec laquelle ils sont entrés en contact durant ce même exil (2).

Sur le sol iranien, l'attribution aux « Puissances » du rôle d'armée de Dieu était, semble-t-il, très répandue et très persistante. Un auteur arabe du XIIe siècle, d'origine persane, al-Šahrastānī, parle de la religion des Mazdakites dans un traité relatif aux enseignements religieux et aux écoles philosophiques (*Kitāb-al-milal wa 'l-niḥal*). Il signale que selon leurs croyances Dieu est entouré de « Puissances » (*al-quwwat*), avec l'aide desquelles il régit l'univers entier, chacune d'entre elles remplissant des fonctions bien définies (3). Des missions analogues étaient aussi attribuées à quelques *idawæg* osses (cf. *supra*, *Ryny-bar-dwag*). Est-il besoin de dire que ces conceptions de Dieu et des « Puissances » qui l'entourent n'ont pas été inventées par Mazdak, mais qu'elles ont été puisées dans les croyances populaires de l'Iran.

Si l'on en revient au couple *izædtæ æma idawgutæ*, on peut maintenant émettre l'hypothèse que voici. Est-ce que, en admettant

(1) Cf. J. GONDA, *Some observations on the relations between « Gods » and « Powers » in the Veda*, 1957.

(2) Au sujet de la hiérarchie des anges et de la place occupée par les « Puissances » dans cette hiérarchie, cf. DIONYSIOS AREOPAGITA, *Die Hierarchie der Engel und der Kirche*, Munich, 1955 ; Joh. MICHL, *Die Engel-Vorstellungen*, Munich, 1937.

(3) Cf. A. CHRISTENSEN, *Le règne du roi Kawadh et le communisme mazdakite*, 1925, pp. 80-81.

que *izædtæ* - **yazatahah* désigne « les dieux », sous le terme *dawgutæ* ne se cachent pas les « Puissances » qui entourent les dieux?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord se demander si l'étymologie du mot *idawæg* se prête à une telle interprétation. Il n'est pas difficile du tout de rétablir le prototype indo-iranien auquel remonte *idawæg*. L'*i-* initial représente le préfixe *vi-*, comme c'est le cas la plupart du temps. La finale en *-æg* est un suffixe extrêmement répandu : *i.*-ir. *-aka-*. La racine *daw-* peut provenir de *dav-* ou de *tav-*. Les racines osses et iraniennes que nous connaissons *du-*, *dav-*, ne donnent pas de sens acceptables dans le cas présent. Reste *tav-*.

Cette racine aryenne est bien connue et signifie comme substantif « force, puissance », comme verbe « être fort, manifester sa force ». Le mot osse *idawæg* remonte sans nul doute à **vi-tāva-ka*, comme par exemple *iwazæg* « hôte » à *vi-vāza-ka*. Le passage de *t* à *d* entre voyelles est chose courante : ainsi *sædæ* « cent » vient de *sata-*, *idard* « lointain » de *vi-tarta-*, etc.

La forme iranienne **vi-tava* (**vi-tavah-*) rétablie en partant de l'osse *idawæg* a d'excellents correspondants dans les langues aryennes avec le sens de « force » ou de « puissant ». De plus, elle s'emploie très souvent en parlant de divinités ou de « puissances » célestes. Véd. *tavás-* « puissant » est souvent utilisé comme épithète de dieux, notamment pour Indra, Agni, Vichnou, les Marouts, etc. (1). Le véd. *svátavas-* « qui a sa propre puissance, puissant par soi-même » est aussi une épithète de dieu. Le mot parthe-manichéen *tw'n* « puissant » s'applique en particulier à Dieu et au Christ. Enfin le pers. *tuvān* « puissant, fort » est aussi une épithète habituelle de Dieu : *Izad-i tuvān*, osse *izæd-idawæg*. Peut-être l'ir. *vi-tavah-* se cache-t-il dans la seconde partie du nom de l'ancêtre mythique des Scythes d'après Hérodote *Ταργίταος*, *Targ-itav-* (2).

Au point de vue de la structure du mot, *idawæg* / *vi-tavah-* est comparable à des formations en *vi-* telles que véd. *vi-cetas-* « brillant »,

(1) H. GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 531.

(2) Si on admet qu'en ancien scythe *v* n'était pas encore disparu devant *i*, alors il faut peut-être séparer *Ταργίταος* en *Tarvitav-* avec substitution de *γ* à *v* (cf. *Hystaspes* de *Vištāspa-*). Dans ce cas *Tar-vitav-* a dû signifier « Tar le puissant » (avec inversion de l'adjectif comme dans *'Ασπούργος* de *aspa-ugra-*). Cf. le nom Tar dans les légendes nartisées.

vi-manas- « sage », *vi-bhā-* « lumineux », *vi-vasvat* même sens (nom du père de Yama et Yami, ancêtre des dieux), *vi-mahas-* « majestueux », avest. *vi-mad-* « sauveur », *vi-šata-* « glorieux », etc. **Vi-tavah-* (*idawæg*) en tant qu'appellation d'être divin, signifiait donc « qui répand la puissance » comme *Vi-vasvat* « qui répand la lumière (*vas-*) ».

Si les considérations que nous avons émises sont exactes, le couple *izædtæ æma idawgutæ* équivaut à l'iranien **yazatahah uta vitavahah* et signifierait « dieux et puissances », *gods and powers*, *dii et vires*.

En terminant, il convient aussi de signaler l'emprunt du mot vieil-ossète (alain) *idawæg* d'un côté par les langues finnoises orientales et de l'autre par les langues caucasiennes. Selon une aimable communication que m'a faite V. I. Lytkin, en ancien permien (komi), il existait au XIVe siècle un mot *idäg* « ange, apôtre ». Le mot n'a pas d'explication dans le domaine finnois. Il parait hautement probable que l'alain *idawæg*, par la réduction **idwäg*, a donné le vieux permien *idäg*.

Dans la langue dargwa du Daghestan, on connaît le mot *idbag* « prophète », qu'il convient aussi de rattacher à *idawæg* (par l'intermédiaire d'un **idvag* devenant *idbag*).

Moscou. V. ABAEV.

(Traduit du russe par Charles Hyart).

Rigvedica

Rigveda, 10, 40, 3 cd, a poem to the *Aśvinā*, reads :

kásya dhvasrá bhavathaḥ kásya vā narā
rājaputréva sávanā ͡ áva gachathaḥ

That is, 'whose two *dhvasrá-* are you becoming? Or to whose soma- pressings, O you two *nár-*, do you descend like two sons of lords?'.

The context discloses the *yájamāna's* fear that the Aśvinā may favour others before himself, and demands for the word *dhvasrá-* a meaning 'supporter, one who favours.' To achieve this interpretation requires an inspection of the adjacent Iranian vocabulary and the remoter Luwian, Hittite, Palā and Latin.

Earlier explanations have all laboured under the difficulty of working with the depleted vocabulary of Indian texts (1). Sāyaṇa offered *dhvasrā dhvaṃsakau vināśayitārau* 'destroyers'. The sense of 'liberal' was proposed in the Petersburg Dictionary ('freigebig' with etymological justification from 'stiebend') and in Grassmann's ('reichlich gebend'). Geldner's Übersetzung has 'unsichtbar'. This is also in H. Frisk's *Zur indoiranischen und griechischen Nominalbildung*, p. 26. Mayrhofer's *Sanskrit Etymological Dictionary* gives 'wohl staubig'. These meanings are connected with *dhvaṃs-* 'to darken'. Following this interpretation of Geldner, the word 'obscured' was employed in *Transactions Phil. Soc.*, 1954, 151.

The Scytho-Aryan Ossetic vocabulary, treasure-house of many rare words, has preserved a base *dau-* : *du-* in a physical meaning 'to rub, stroke' and in a use for mental states 'to caress, comfort' (2).

The Ossetic evidence is the following.

1. *dāu-* : *du-*, as uncompounded verb and also with the new preverbs *ā-*, *bā-*, *fä-*, *s-*, present Iron *dāun*, participle *dāud* 'to rub-

(1) Note for the depleted vocabulary, *Indo-Iranian Journal*, II, 152.
(2) These two meanings coincide also in Iran. *marz-* 'to rub' and *mṛž-d-* 'to favour', OInd. *marj-* and *mṛḍ-*.

stroke, sharpen, brush off, pass time, lay spawn'. Thus we find *jä zāč'e ādāudtā* 'he stroked his beard' [1].

2. Digor *rävdāun*, *rävdud*, Iron *rävdyd*, whose *räv-* derives from older *fra-* and *abi-* [2], signifies 'caress, comfort, lull to sleep', a very common word. The derivative Dig. *rävdāuän*, Iron *rāvduān* is 'a thing to give comfort' as a child's toy or an egg for a broody hen. In Iron we have : *fäsidti Korismä, jä bärzäj jyn rävdāugäjä, ādāudtā* 'he called the dog Koris, and stroked him, caressing his neck' [3].

Similarly we find *je uāzädžy rävdāuy* 'he favours his guest', and *jä rävdyd nä zydtāt* 'you have not known her comfort'.

3. Digor *āvdänä*, Iron *āvdän* 'cradle' is the place or instrument to lull to sleep. It occurs in Pamiatniki II 156 *āvdäni bädtun nä komuj* 'she does not wish to be tied to the cradle'. The form of *āvdänä* may permit two derivations. Either it derives from **ā-dau̯ana-*, and then can be compared with Digor *ājdänä*, Iron *āj-dän*, 'mirror' from **ā-dai̯ana-* corresponding to Sogd. *''δ'yn'k* **āδēnaka-*, Balōčī *ād'nk*, with trajected *-v-* (arising from *-ŭ-*) before *-d-* ; or perhaps from **ābi-dau̯ana-*, with reduction of *-au̯a-* to *-a-*, like Zoroastrian Pahlavī *'dwyn̂k* **aδvēnak* 'mirror' by metathesis from **aβδēnak*. The replacement of *-u̯-* by *-v-* seems to occur in *dzävgār* 'a while', if this is from **jau̯a-kāra-* 'quick period of time', and in the group *-rŭ-* of Digoron which is Iron *-rv*, as in *färŭä* 'alder tree', Iron *färv*, Dig. *cirŭä*, Iron *cyrv* 'lees', and others.

4. Digor *idāuäg*, Iron *dāuäg*, plur. *idāugutä* and *dāudžytä* 'guardian genius' (Russ. *dux pokrovitel'*, *Schutzgeist*), as in *xoxy dāudžytä* 'mountain spirits'.

In the volume of poems entitled *Gälābu* 'Butterfly', p. 10-11 there is a Digoron poem *Mādä mā Läquān* 'mother and son'

Dānci, Dānci, uomi Dānä roxs idāuguti xätdzä 'j
bā-j rävdāudzänäncä jätā Dānä *uomi sedzär näj*

That is, 'Dānci, Dānci, there Dānä is with the bright spirits. They will comfort him. Dānä is not solitary there'.

(1) *Äfzärdty Äfsänä*, 144.

(2) As *fra-ham* gave *rām-* in Iron *rāmp'uzyn* 'to pierce', cognate with Latin *pungo* and related words.

(3) Qŭlaty Sozyryqo, *Ävzärst Uäcmystä*, p. 9.

Here we can see the association obvious to an Ossette of *idāuäg* and the verb *rävdāu-*. Paronomasia does not however offer decisive evidence of original connection.

The *i-* of *idāuäg* requires older *(a)bi-* rather than *vi-*. The preverb *abi-* had, as the Avesta *aibī*, *aiwi* and *avi*, and Zor. Pahlavī *av*, *ō* show, suffered a secondary change from *-β-* to *-u̯-*. If this is assumed for Scytho-Aryan the *(a)bi-* and *vi-* would have coalesced, as in Khotanese *bi-*. In this way I would reiterate the derivation of Dig. *ŭidonä*, *idonä*, Iron *ŭidon*, *idon* 'bridle' from **(a)bidāna-* like Avestan *aiwiδāna-* and Khotanese *byāna-* [1]. The second word for 'bridle' Dig. *ŭidādzä*, *idādzä*, Iron *ŭidādz*, *idādz* may be derived from **(a)bidāti-*. The same *(a)bi-* should probably be traced in Dig. *iuāzäg*, Iron *uāzäg* (after the pronoun the older *i-* is retained as in *je uāzäg*) 'guest' as the recipient of 'care' [2].

The word *idāuäg* has been the object of two recent discussions [3].

The cognates of these Ossetic words are well known in Iranian. Sogdian *δ'w-*, *'nδ'w-* 'to besmear' [4] survive in Yaγnābī *dāu-* (pret. *adāwim*, participle *dāwta*), and *andāu̯-* 'smear' [5]. Yidγa has *dāum*: *davdum* 'smear' from older *han-dāu̯-*. The Pahlavi Psalter has *'nwtky* 'anointed' to translate Syriac *mšyḥ'*. From Zor. Pahlavī occurs *hndwt*, *hndwtk* 'smeared, greased' [6]. The word is in full use in NPersian *andāyad*, *andūdan*, *and zidāyad*, *zidūdan*. Pašto has *zdōyəl*.

Khotanese has *uysduta-* in the later form in the compound *uysdva-chata-* to render Sanskrit *varṇa-avabhāsita-* 'brilliant in colour' [7].

The oldest passage is in the Avesta Vidēvdāt 9.29 *fraδavata* 'he shall rub'.

From Old Indian we have to cite here the word *dhāv-* in *dhávati*, participle *dhautá-* 'to cleanse', *dhavalá-* 'bright'. Thence come Middle Indo-Aryan Pali *dhovati*, *dhopati*, Prakrit *dhovai*, *dhuvai*,

(1) *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*, p. 6. E. Benveniste, *B.S.L.*, 52, 12, preferred *vi-*.

(2) Vs. Miller in *I.F.*, 21, 232, no. 67, proposed **vi-vāzaka-* 'traveller'.

(3) I. Gershevitch in *B.S.O.A.S.*, 17, 478 ff. ; G. Dumézil in *J.A.*, 1956, 355 ff. There is also an allusion to it in W. B. Henning, *Handbuch der Orientalistik* in *Iranistik*, II, 117, note 6.

(4) Dhyāna, 68, P 3, 162.

(5) E. Benveniste in *J.A.*, 1955, 144, 154.

(6) *Husrau ut rētak-ē*, 21, 66.

(7) *Suvarṇabhāsa-sūtra*, 69, v. 2, in *Khotanese Texts*, I, 246.

Indo-Aryan Hindī *dhonā* 'to wash', presumably from the 'rubbing' in washing the clothes [1].

In Greek θοός · λαμπρός may be placed beside this Iranian *dav-* 'to polish', and the phrase of Hesiod (Aspis 146) ὀδόντων ... λευκὰ θεόντων 'teeth polished to whiteness'.

For the sense of 'favour' in Ossetic *rāvdāu-* it is possible to invoke Luwian *duua-* and Hittite *duddua-* 'to be gracious to'. From these languages we have Luwian *duuandu* 'let them be gracious', *duddunti* 'they rule with favour, guide' and Hittite *dudduanzi*. From Palā is quoted *tuuua-* as verb with the same meaning and the adjective *tuuauanteli* with suffix *-uant-* [2].

This same meaning is known in Latin *faueo, fautum, faustus* and Umbrian *foni-* (formed with suffix *-ni-*) [3].

The origin of Lat. *fau-*, Umbrian *fo-*, can be determined by comparison. Thus Latin and Umbrian *f-* may represent older *dh-*, *bh-*, $g^u h$-, but *h-* replaced older *gh-*. Medial -$g^u h$- gave Umbrian *-f-*, and only Latin bas *-u-*. A base *$g^u heu$- 'to favour' seems unknown. The meanings of **bheu-* were 'be strong', as in Khotanese *būmatloñä* 'strength' rendering Tibetan *mthu.* and *būmatlālā* rendering Sanskrit *bala-* 'force' [4]; or 'to suffice' as in Sogdian *β'w-*, Armenian loan-word *bauem* 'to suffice', Zor. Pahl. *bavandak* 'complete' [5]; or 'to become, be' in many languages. None of these three meanings suit the meaning of *faueo*. The remaining older base *dheu* or *dhau-* 'to favour' is excellent [6].

In Rigvedic *dhvasrá-* 'favouring, fautor' we have accordingly to see this base **dhau-* : *dhu-* 'to favour' with suffixes *-as-*, formed like RV *bhiyáse*, AV *bhiyásāna-* 'to fear'. By this explanation the *-as-* has been maintained before the accented suffix *-rá-* (as in RV *á-jasra-* 'inexhaustible'). This I would prefer to postulating **dhu-*

(1) Distinct from this word is *dhav-* 'to run, flow' attested in Rigvedic *dhauti-* 'stream'. This is Indo-European *dheu-*.

(2) B. ROSENKRANZ, *Die Welt des Orients*, II, 375 ff.

(3) Iguvine Tablets, VI a 42, nom. sing. *futu fons* 'esto fauens'; VI b 61, nom. plur. *fututo foner* 'estote fauentes'; VII a 20, gen. sing. *martier foner* 'Martii fauentes'.

(4) *Khotanese Buddhist Texts*, p. 2, 137 r 3; Sten KONOW, *Saka Studies*, s.v.

(5) *Trans. Phil. Soc.*, 1945, 71.

(6) O. SZEMERÉNYI, *Zeits. f. vergleich. Sprachforschung*, 70 (1951), 54, also traced *faueo* to **dheu-*, but adopted the base *dheu-* 'to run', which could give a sense 'favour' only by compounding, as with *ad* in *ad-curro*.

en-s : *dhuṇs-*, such as is attested in the third base **dheu-* 'to darken', from which we have OInd. *dhūsara-* 'grey'.

Here I would put also RV, 10, 26, 4 *ādhavá-* an epithet of Pūṣán- in the phrase *vipráṇām ādhavám* 'caresser of the vípra-speakers'. This is the metaphoric use of *dhav-* 'to favour'. The physical senseis still visible in RV, 1, 141, 3. *mádhva ādhavé* 'in the stirring place of the sweet drink', in allusion to the *sóma*.

In this *-dhavá-* we have the derivative in *-a-* to set beside the form with *-ana-* suffix in Ossetic *āvdānā* 'rocking place' for 'cradle'.

On other words likely to be connected with this *dhvasrá-* it is intended to write elsewhere.

Cambridge. H. W. BAILEY.

Postscriptum

Khotanese *dvāña-* 'to be smeared on' renders Sanskrit *dhauta-* in the Siddhasāra 137 r 5.

Ossetic Iron *bājdāuync* occurs in *Narty Kāddžytä*, 1946, 86 *sä cirqtä fārs-āssād skānync, sauduryl sä bājdāuync* 'they sharpen their swords, they rub them on the whetstone'. Here occurs *-idāu-* with *-i-* from older *(a)bi-*.

The words *dāun* are now treated in V. ABAEV, *Istoriko-ėtimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka.*

Un texte inédit de descente aux Enfers

Le manuscrit in-folio coté 6, 7, 8, 9, à la Bibliothèque Royale de Bruxelles ([1]) est une compilation, achevée de composer en 1448, de romans de chevalerie ([2]). On la désigne ordinairement sous le titre d'*Histoire de Charles-Martel* ([3]). La partie de ce texte qui nous intéresse va du folio 287vo au folio 298. Elle concerne un personnage imaginaire, Archefer, fils de Charles-Martel et d'une reine sarrasine ; avec sa mère, il a fait périr traîtreusement la souveraine légitime du royaume de France, Marsebille ([4]). Irrité contre son bâtard, Charles lui ordonne de se rendre vivant en Enfer ([5]). Archefer n'en est pas moins présenté comme un chrétien pieux, qui propage la foi, et qui est même favorisé de miracles. A côté de cela, il pousse loin la galanterie avec la reine Rose, auprès de laquelle il se trouve au début du passage, inédit jusqu'ici, comme l'ensemble du manuscrit, et que nous reproduisons.

On y lit que, malgré les instances de Rose, Archefer est résolu d'exécuter l'ordre de son père. Il épousera celle qu'il aime à son retour. En effet, il ne doute pas de mener à bien cette expédition périlleuse entre toutes. Par une nouvelle contradiction, cet homme pieux n'hésite pas à faire appel à la magie noire, qu'il a apprise en partie d'un enchanteur, avant de tuer celui-ci. Et que va-t-il

(1) Je dois exprimer ici ma reconnaissance à Mademoiselle J. Vielliard et à ses collaborateurs de l'Institut d'histoire des Textes, qui m'ont permis de travailler sur une photographie du manuscrit.

(2) Le manuscrit lui-même a été copié, par David Aubert, qui y a introduit un prologue et des épilogues de son cru, de 1463 à 1465. — Voir G. Doutrepont, *Les Mises en prose des Épopées et des romans chevaleresques du XIVe au XVIe siècle*, Bruxelles, 1939, p. 41 sq. et 109 sq. Le texte avait été précédemment étudié par Paul Meyer, *Girart de Roussillon, chanson de geste traduite pour la première fois*, 1884.

(3) Ou : *Hist. de Ch.-M. et de ses successeurs*, bien que le texte traite surtout de Girart de Roussillon et de Garin le Lorrain.

(4) Rubriques 35-36 et 48.

(5) Rubrique 52.

faire en Enfer ? Sommer les démons de faire hommage au roi Charles-Martel, entendons, au sens féodal de l'expression !

Il demande à un roi vaincu par lui de mettre à sa disposition un autre magicien, nommé Corniquant, mais refuse la proposition de ce dernier, de faire la descente à sa place. Il ne tient pas davantage compte de ses remarques, à savoir que les pratiques coupables de la magie ne conviennent guère à un prince comme lui. Dans la faible mesure où l'auteur se soucie d'être cohérent, il faut sans doute admettre que le but, qui est d'obéir au roi son père, de réparer un crime, et encore de soumettre les Enfers, justifie les moyens. On assiste à un assaut de prodiges entre Archefer et Corniquant, où ce dernier a le dessous. Ce qui n'empêche qu'on nous dise que Corniquant « sçavoit trop plus que Archefer ».

C'est donc Corniquant qui conjure un démon, et celui-ci les transporte tous deux dans les airs, « jusques aux portes d'Enfer », puis il va annoncer à Lucifer que deux hommes veulent lui parler. Lucifer et tous les démons se rendent à la porte, et Archefer prononce sa sommation. Un démon venu de France détourne la fureur de Lucifer et fait l'éloge de Charles-Martel. Le Conseil des damnés (*sic*) est réuni pour délibérer. Cependant Archefer obtient la permission de parcourir l'Enfer et de considérer les peines qu'on y souffre. La description, et des lieux et des supplices, est d'ailleurs très réduite, à la différence de bien d'autres textes. Ici prend place un épisode à portée morale : Archefer peut constater quels terribles tourments subit sa mère en punition du crime qu'elle a commis. Un pareil sort lui est réservé à lui-même, s'il ne se repent. Ce passage, qui traite un thème connu, la rencontre du vivant et d'un mort qui lui fut intimement lié ([1]), est le plus sensé du récit, malgré un certain flottement dans la conception de l'au-delà : Archefer pourra abréger la durée des peines que subit sa mère, en faisant célébrer des messes pour elle. Cela lais-

(1) Ozanam a noté que, fréquemment, dans les récits de visions, le « voyageur » se trouve en présence des âmes de ceux qu'il fréquenta jadis : « Comment ne reconnaîtrait-il pas dans les peines, dans les expiations ou dans la gloire, ceux qu'il craignit sur terre ou qu'il aima ? » (*Des Sources poétiques de la Divine Comédie* dans *Dante et la Philosophie catholique au XIIIe siècle*, 1845, p. 374). Il en était ainsi, et Ozanam le savait mieux que personne, bien avant le moyen âge. Nous nous permettons de renvoyer, sur les récits de descentes aux Enfers en général, à F. Bar, *Les Routes de l'Autre Monde*, Collection *Mythes et Religions*, 1946.

serait supposer qu'elle est en Purgatoire ; mais si, dans certaines visions médiévales, la peine temporelle paraît prendre place aux mêmes lieux que la damnation éternelle, ce n'est pas le cas ici, car un peu plus loin le Purgatoire est nettement séparé de l'endroit où souffre la mère d'Archefer.

Archefer demande une réponse à l'assemblée des démons. Sur la remarque de celui qui était venu de France, à savoir que Charles-Martel fera périr en guerre tant de gens, qu'il faudra agrandir l'Enfer pour les y loger, Lucifer accorde l'hommage. De plus, il offre à Charles un cheval qui le transportera immédiatement partout où il voudra se rendre, et deux chiens de chasse qui prendront tout ce qu'il désirera. Ces animaux magiques seront présentés au roi, selon l'usage féodal, comme des marques concrètes de vassalité.

Le retour auprès de Rose se fait au moyen du cheval. Par le même moyen, Archefer et cette princesse vont en France, et l'on annonce à Charles-Martel le retour de son fils. Il refuse de croire qu'Archefer ait accompli sa mission, et le menace de la corde. Pour le convaincre, Archefer lui propose de se rendre à son tour en Enfer, monté sur le cheval et accompagné de son « vallet » Corniquant. Cette proposition est acceptée, et Charles-Martel a grand peur en se trouvant effectivement à l'entrée de l'Enfer. Lucifer et les principaux démons, attirés par le hennissment du cheval, viennent à sa rencontre, et le « faulx ennemy d'Enfer » atteste la vaillance d'Archefer, tout en paraissant ignorer si c'est de lui-même qu'il a entrepris la descente, ou bien pour obéir à son père. Charles menace les démons de leur faire la guerre (!), mais ils lui renouvellent leur hommage, à genoux devant lui.

Charles revient au palais où se trouvent Archefer et Rose, et il est bien aise de quitter la monture infernale. Il pardonne à son fils le crime commis naguère et retourne en France, où il est couronné à Reims. Archefer, qui a épousé Rose, ne survivra que deux ans.

Il est à craindre que le texte qui vient d'être résumé et que nous publions ci-après n'apprenne guère aux folkloristes et aux historiens des religions. On peut et on doit néanmoins se demander à quel genre il appartient, et dans quelle mesure on peut en indiquer les sources.

Par genre, nous entendons le groupe où on peut ranger ce récit

parmi les catégories assez diverses de descentes aux Enfers (1). Il s'agit ici d'un cas particulier de victoire sur l'au-delà. Le texte comporte également, comme nous l'avons vu, des révélations à portée morale, dont le héros doit faire son profit, et c'est l'élément sérieux de ce texte (2).

Il peut être utile de relever certains thèmes qu'il comporte : le cheval et les chiens ramenés en tribut font songer aux objets merveilleux que l'on rapporte de l'autre monde, et qui constituent le ressort essentiel du voyage dans plus d'un récit (3).

L'auteur savait-il que le cheval et le chien, considérés en eux-mêmes, sont souvent mis en rapport avec les Enfers ou l'Enfer (4) ? Il est possible qu'il transmette ici, plus ou moins consciemment, des traditions folkloriques (5). Il en est peut-être de même pour le duel, ou du moins la compétition magique, qui oppose, avant le voyage de l'au-delà, Archefer et Corniquant.

Il est difficile d'affirmer si nous nous trouvons en présence d'un cas analogue, ou bien de l'emprunt à une source littéraire, quand il s'agit du transport vers l'Enfer des deux personnages par un démon qui les déposera « aux portes » après avoir traversé les airs (6).

Il n'en est pas de même pour le motif directeur du récit, à savoir l'hommage et le tribut exigés de Lucifer au nom de Charles-Martel. Ici, c'est bien d'emprunt qu'il s'agit. On possède deux rédactions d'un texte médiéval, épopée romancée que l'on désigne sous le nom du héros, *Hugues d'Auvergne* (7), et dont ce thème, à une

(1) Cf. *Les Routes de l'Autre Monde*, pp. 143-145.

(2) La seconde *descente* du récit peut être considérée également sous les deux aspects de victoire sur « l'Hadès » et de quête d'une révélation, ici concernant la justice à rendre, sanction ou récompense, à Archefer.

(3) V. Jean MARX, *La Légende arthurienne et le Graal*, 1952, *passim*.

(4) Sur le chien, v. notamment le t. II, *Kerberos*, de Freda KRETSCHMAR, *Hundesstammvater und K.*, Stuttgart, 1938. Les études de Ludolf MALTEN, *Das Pferd im Totenglauben* dans *Jahrb. d. Kaiserl. deutsch. Arch. Instituts*, XXIX, Berlin, 1919, et de W. ROSCHER [sur le chien] dans *Abhandl. d. Kön. Sächs. Ges. Wiss.*, 1896, ne m'ont malheureusement pas été accessibles.

(5) Sur la folklore moderne du cheval de l'au-delà, v. G. DUMÉZIL, *Le Problème des Centaures*, 1929, ch. 1, et Jean BAUMEL, *Le « Masque-cheval »*..., Inst. d'Études Occitanes, 1954.

(6) Ce motif ne doit rien ici à Dante. Il lui est d'ailleurs antérieur, et se trouve, combiné avec la conjuration magique, chez Césaire d'HEISTERBACH (1180-1237), dans la légende du landgrave Ludwig Bras-de-Fer, *apud* COLLIN DE PLANCY, *Légendes de l'Autre Monde*, 1862, p. 140 sq.

(7) Ou *Huon d'Auvergne*.

époque antérieure à notre texte, est également le fil conducteur. Ces deux rédactions sont écrites dans cette langue littéraire composite que l'on désigne sous le nom de *franco-italien* (1) et datent du XIVe siècle. Dans ce poème, le voyage imposé à Hugues par Charles-Martel s'explique mieux. C'est Charles qui est le coupable (il veut s'emparer de l'épouse d'Hugues), et au départ on peut considérer que l'absurdité du thème de l'hommage n'est pas trop forte ; il s'agit, comme dans bien des récits, la légende de Jason par exemple, de l'exploit censé impossible qu'un roi impose au héros pour se débarrasser de lui.

L'ensemble du récit est incomparablement plus développé que dans notre prose. Madame Meregazzi a montré qu'il avait des sources diverses, chansons de geste, récits sur Alexandre, romans bretons, légendes ascétiques, et encore l'*Énéide*, et surtout la *Divine Comédie*, car l'imitation de Dante est parfois littérale (2).

Après avoir longuement cherché l'entrée de l'Enfer (3), Hugues y est guidé, sans qu'il soit question de magie, à la fois par Énée et par Guillaume d'Orange, héros épique mais aussi authentique saint (4)

9310 Ensi s'en vont par li desert païs
(ms. Berlin) Le bon Willame avech Hue el gentis.

9355 Proçain nos somes dou regne maleïs (5)
Plain de dolor, de travail et de cris.

Hugues demande et reçoit des enseignements sur ce qu'il voit au cours de sa descente. Il trouve en Enfer (v. 9670 s.) l'instiga-

(1) La version du manuscrit de Padoue est beaucoup plus italianisée que celle du manuscrit de Berlin. Le premier date du XVe siècle, comme un troisième manuscrit, de Turin, qui est de 1441. Celui de Berlin remonte à 1341 ; nous en citons quelques vers, d'après l'édition d'E. STENGEL, *Huon's aus Auv. Höllenfahrt nach der berliner u. paduaner Hs.*, Greifswald, 1908. — Nous sommes largement tributaire de L. A. MEREGAZZI, *L'Ugo d'Alvernia...* dans *Studi Romanzi*, XXVII, 1937, pp. 5-87, savante et consciencieuse étude. — Nous nous excusons de ne pouvoir préciser si les critiques ont déjà fait le rapprochement entre le *Charles-Martel* en prose et le poème ; l'étude de détail sur ce point n'a pas été faite, à notre connaissance.

(2) MEREGAZZI, *op. laud.*, p. 29 sq.

(3) Cette portion du texte (il n'existe pas d'édition intégrale) a fait l'objet d'une publication ultérieure de STENGEL, *H. aus A. Suche nach dem Hollen-eingang ...*, Greifswald, 1912.

(4) Il est d'ailleurs désigné comme saint au v. 9368.

(5) Du royaume maudit.

teur de la périlleuse épreuve, qui en reçoit le châtiment. Aux vers 10700 et suivants, après une longue description des peines, où figurent assez ingénieusement divers personnages connus de chansons de geste, trouve place la scène où est exigé l'hommage :

10703 Da toy veut homage, si devendras son hon (1).
Mande [a] li trehu (2), car ore t'en semon (3).

La sommation est même accompagnée d'une menace où la bizarrerie du thème, pour ne pas dire plus, apparaît en pleine lumière : si Lucifer n'obtempère pas, Charles conquerra l'enfer, sans lui en laisser un seul pied carré :

10708 Un plan pié de terre non te laira Karllon.

La fureur de Lucifer est de courte durée, et cède à une conjuration faite au nom de Dieu. Cependant, l'objet qui matérialise l'hommage, une litière d'un prix inestimable, servira, quand Charles y aura imprudemment pris place, à l'entraîner en Enfer, non comme conquérant, mais comme damné. Ce motif, du présomptueux absorbé et retenu par l'au-delà qu'il a prétendu dominer, pourrait être appelé le « thème de Pirithoüs ». Il rend plus acceptable l'idée conductrice du poème, malgré la maladresse que nous venons de relever dans le défi. L'auteur du récit en prose ne paraît pas s'être rendu compte, lui, de l'absurdité et de l'inconvenance qu'il y avait à représenter un autre que le Rédempteur comme vainqueur de l'Enfer (4). Il a tranquillement emprunté le motif, en l'insérant dans des données toutes différentes.

Nous disons qu'il a emprunté, car il paraît difficile qu'un motif si étrange ait été inventé séparément, même par deux écrivains qui appartenaient à une société encore féodale. Il n'est pas possible de préciser sous quelle forme il a connu le poème. Madame Meregazzi a montré que celui que nous lisons, même dans la rédaction la moins italianisée de forme, était d'origine italienne (5) ; mais il est possible qu'il ait existé un poème français antérieur (6),

(1) Son vassal.

(2) Un tribut.

(3) Car présentement je t'en adresse la sommation.

(4) Il pousse l'inconscience jusqu'à faire allusion à la descente de Jésus aux Enfers (fol. 297).

(5) *Op. laud.*, p. 70 sq.

(6) P. MEYER pensait qu'il y a eu des poèmes concernant Charles-Martel (*op. laud.*, pp. CLXIII et CXCII-CXXXIV). — Mme MEREGAZZI a noté qu'il est

qui n'imitait pas Dante, mais était conforme dans ses grandes lignes au poème conservé ; ce serait un dérivé de ce texte qu'aurait mis en prose notre compilateur, probablement en en déformant l'esprit.

En effet, si son récit fit naguère les délices de la cour de Bourgogne (1), il nous est difficile, tout en lui accordant le mérite d'un certain humour (2), de ne pas penser en le lisant à ces romans fantastiques qui devaient intoxiquer Don Quichotte, et provoquer l'indignation justifiée et vigoureuse du barbier et du curé.

Caen. F. BAR.

... (287 v°) il luy promist et couvenança de la mener en France lorsqu'il seroit retourné d'un voiage qu'il avoit ainchois (3) a faire, voulsist ou non.

En celle nuit, comme il est a presupposer, menerent chiere joieuse Archefer et Rose, la noble et belle royne. Elle demanda au gentil prince quel estoit le voyage qu'il avoit si necessairement a faire avant son retour en France, et la cause pourquoy il y estoit si tenu. Adont le preu (288) chevallier luy prist a racompter de point en point comment il estoit filz du roy Charles Martel de France, comment il avoit mesprins (4) grandement envers luy, et comment il convenoit qu'il alast en Enfer. Si fut la dame tant esbahie de ceste besongne que merveilles, disant que c'estoit ung voiage impossible a faire que d'aler en Enfer, où nulz homs vivant ne va, et que jamais n'en retourneroit. Si luy dist lors moult courtoisement en telle manière :

« Mon chier amy, ne vueilliés plus ne penser ne parler d'aler en Enfer. Car, comme l'en dist, il y fait trop noir et trop hideux ; ce que vous devriés assez croire par les escriptures quy en font mention et par les figures quy en sont faittes. Ainchois demourez par deçà avecques moy, se plus ne voulez par devers le roy vostre pere retourner. Car je vous certiffie que j'ay de l'or et de l'argent et du tresor tant, que assez vous devra souffire, avecques l'ayde que a voz besoings vous porrez trouver par devers le roy Grimault de Sathalie et Gloriant de Chyppre, lesquelz, selon raison, ne vous devront jamais

fait mention au XIIIe siècle du personnage épique d'Hugues d'Auvergne par ANDRÉ LE CHAPELAIN (*op. laud.*, p. 76). — Enfin, on peut conjecturer que le nom d'Archefer a été forgé tout exprès pour rimer avec : Enfer et : Lucifer.

(1) Le manuscrit fut destiné à la bibliothèque ducale. La langue comporte d'ailleurs des picardismes.

(2) RABELAIS a-t-il lu notre texte ? Il semble avoir eu l'intention, non suivie d'effet, d'en traiter le motif en parodie (*Pantagruel*, ch. XXXIV).

(3) auparavant. — (4) fauté.

faillir, considéré les grans services que leur avez fais ». Sur quoy le roy Archefer luy respondy, et dist : « Madame, vous devez sçavoir que tous preudhommes sont tenus de leur promesse acquitter, comme j'ay intention de faire la mienne, au plaisir du Createur de toutes creatures. Car desja j'ay tresbien, a mon advis, pourveu a mon fait par l'advertissement de Sorbrin l'enchanteur, que l'autrier je occis en champ de bataille, comme sçavoir povez. Celluy (288v) Sorbrin me aprist une partie de sa science et toutes les manières par lesquelles je pourray mon voyage en Enfer faire en ung jour, lors que d'icy je vouldray partir. Et incontinent que j'en seray retourné, sachiez que je vous menray ou royaulme de France, et d'illec en mon païs, où vous serez dame et royne couronnée de par moy. Car illec vous espouseray selon la coustume de la loy crestienne et selon la foy de Jhesu Crist. Et jamais autre de vous n'auray a dame, puis que pour l'amour de moy vous avez deux si puissans roys habandonnez et de tous poins (1) reffusez ».

Comme entendre povez, se deviserent le roy Archefer et Rose la belle dame en ung lit où ilz estoient couchiés nu a nu. Et après leur gracieux deduit vint le jour, qu'il se couvint lever ; si se appareilla Archefer, et ala en salle, où il fut de la seignourie très haultement bienveignié, laquelle luy demanda où il avoit en celle nuit reposé. Et il respondy qu'il avoit esté ung petit mal disposé, a cause du traveil que (2) survenu luy estoit en combatant le jour precedent et par avant, et que par ung petit de sejour il avoit intention d'estre assez tost en bon point ; ce qu'ilz creurent de legier (3), car jamais n'eussent pensé ce quy desja en estoit advenu. Adont vint vers luy le roy Grimault de Sathalie, lequel luy offry sa terre, son païs et ses tresors, se il s'en vouloit avecques luy aler. Si le remercia le jeune prince, quy de toutes ces offres nen voulu riens recepvoir ne accepter. Ainchois dist a luy et au roy Gloriant en telle maniere : « En vérité, (289) beausseigneurs, je laisse en voz mains paisiblement voz terres, voz royaulmes, voz seignouries et voz tresors, ja soit ce que conquis les aye a l'ayde du digne roy Jhesus, quy sa grace a en voz courages espandue, et que miens soient selon raison. Je les vous quitte, moiennant que du roy de France Charles Martel vous les tendrez, et serez tenus de le venir servir, se de vous, par aucune adventure, il avoit a faire ; car il est mon pere. Et, au regard de moy, je m'en irai en Enfer faire aux deables ung message de par luy, a celle fin qu'ilz luy facent hommage et que de luy ilz tiengnent leur mansion. Car, lors que de luy je partis, je luy encouvenançay (4) de ce faire, et de luy en reporter vrayes et bonnes enseignes. Pourquoy j'ai moult grant desir de tout ce accomplir. Et vous, sire Grimault, je vous prie que me laissiés vostre enchanteur Corniquant, car de luy j'ay ung petit a besongnier » (5). Que vous diroie je ? Chascun des princes luy ac-

(1) points. — (2) de la peine qui ... — (3) facilement. — (4) promis. — (5) j'ai besoin.

corda sa requeste, et Grimault luy bailla son enchanteur Corniquant et s'en party d'illec a ytant, et retourna en son royaulme de Sathalie. Si se tait atant l'istoire de luy et de ses hommes, pour parler de Archefer et du voyage qu'il fit en la maison noire d'Enfer.

Comment Archefer a la en Enfer par la science que il aprist de Corniquant l'enchanteur, et par la lettre qu'il avoit par avant de Sorbrin, le maistre enchanteur du roy Gloriant de Chyppre, qu'il avoit occis en champ cloz devant la cité de Bonyvent en Puille.

(289v) L'istoire racompte que quant le roy Grymault fut parti de Bonyvent pour retourner vers son royaulme de Sathalie et qu'il eut promis au roy Archefer de tenir son royaulme du roy Charles Martel, Archefer demoura en Bonivent avecques Corniquant, l'enchanteur que le roy Grimault luy avoit baillié pour s'en aydier en son voiage. Et de luy s'acointa tellement que grant amour [1] se nourry entre eulx deux, tant que l'enchanteur fut moult au commandement du gentil Archefer, si que il luy dist ung jour : « Certes, Corniquant, mon bel amy, il m'est prins voulenté de toy descouvrir mes secrets : si est bien vray que j'ay ung voyage a faire quy m'est moult difficille et pesant sans ton ayde et ta science, qu'il me couvient de ton bon gré sçavoir, veoir et experimenter. Si te prie que de tout ce que je te requerray tu ne me vueilles faillir. Car en Enfer me couvient aler parler a Lucifer, Burgibus et a Neron. Et si me faut rapporter a mon pere, le roy Charles Martel de France, vrayes enseignes comment je auray fait le voiage, ou estre a tousjours mals bagny de son royaulme et de sa compaignie ». Adont luy respondy l'enchanteur : « Sire, sachies que ce n'est pas une chose que l'en puist faire de legier que ung tel voiage, sans grant enseignement, advertissement, et sans tres grant maistrise ; mais bien est aisié a faire pour ung homme comme moy, quy y sçay les voyes, les destours et les droits chemins aussi bien comme vous (290) le sçauriés de Paris a Saint Denis, où vous ne pourriés faillir. Pour tant, se c'est vostre plaisir, je iray pour vous, et si vous rapporteray response partinente (*sic*) a la demande que vouldrés que je face. - Corniquant, beau sire, ainsi ne seroie je pas loyaulment acquitté, car il me couvient faire le voiage en propre personne, comme je feray puis que je l'ay entreprins, et deusse je ton mestier et ta science aprendre : si te prie que nullement tu ne me failles a ce besoing, et que de tes habilitez tu me vueilles icy moustrer ».

Adont Corniquant l'enchanteur, oyant Archefer, quy de ses habilitez vouloit lors veoir jouer, et l'art de magique et de nigromancie sçavoir et aprendre, le regarda pour tant qu'il estoit noble homme et grant seigneur ; si luy respondy lors :

« En vérité, sire ce n'est pas une chose partinente de sçavoir, a ung tel homme comme vous estes, les ars de Thoulette [2] et la science

(1) amitié. — (2) Tolède.

de magique, que les deables composerent et ordonnerent jadis pour abuser et decevoir les hommes. Si ne vous en entremettez ja, se croire me voulez. - Certes, Corniquant », respondy Archefer, « il m'en fault entremetre, et pour tant ay je tresgrant besoing de le sçavoir ; si te prie de rechief que tu me moustres de tes habilitez, et je te moustreray de ceulx que me enseigna Sorbrin lors qu'il estoit sur le champ, avant que je luy ostasse la vie, par luy meïsmes. Car il ne voult lors nullement que je luy respitasse [1] la vie, pour tant qu'il me declaira comment le deable luy avoit dit qu'il devoit mourir par mes (290v) mains ». Et lors que Corniquant entendy le roy Archefer, quy des sciences sçavoir par nigromancie, venans de Sorbrin l'enchanteur, luy parla, il desira d'en veoir aucunes experiences, si luy couvença qu'il joueroit. Adont Corniquant ordonna son charme, par Ebron son maistre quy la science luy avoit aprinse, et ordonna un conjurement par lequel il fist comme il sembla a Archefer, venir une tour haulte et bien garitée [2] où gens d'armes estoient prestz, et armes, pour deffendre la tour se l'en la venoit par adventure assaillir. Si la regarda moult Archefer, lequel, par la science de Sorbrin, conjura le deable qui Sorbrin avoit gouverné et apris en son temps, lequel en faisant son charme, fist illecques devant celle tour venir gens d'armes, lesquels assaillirent si asprement que la tour fut prise et versée par terre, veant tout ce Corniquant, quy dilligamment la regarda et bien parceu qu'il en sçavoit assez pour en ouvrer devant roys, princes, et grans seigneurs.

Quant le roy Archefer eust deffait le charme que Corniquant avoit fait, il en recommença ung autre et fist son conjurement par le maistre de l'enchanteur Sorbrin. Et fist apparoir en la place ung grant four a deux gueules, lequel a son advis ardoit [3] devant et derrière a si tresgrans brandons qu'il sembloit que tout deust ardoir a l'environ. Si le regarda lors Corniquant, quy moult en fut esbahy, et dist : « En vérité, sire Archefer, encontre vous je ne feroie rien. Que mauldit soit celluy quy (291) tant vous en a moustré ! Et vous meïsmes je seroie tost conseillié de mauldire, quant vous l'avez apris et si bien retenu, se vous n'en eussies grandement a besongnier. Si accorde d'aler avecques vous en Enfer, non mie comme maistre, car bien y sçauriés aler sans moy, se c'estoit vostre plaisir, mais comme vostre vallet je vous y compaigneray sans avoir paour que deable, quel qu'il soit, me face mal, ennuy ne destourbier [4] ». Atant se sont destournez les deux enchanteurs et se sont retrais en ung lieu ou nulz ne les puelt veoir ne ouyr, pour faire leur charme, que Corniquant commença, car il sçavoit trop plus que Archefer, quy ancoires ne faisoit que commencier a entrer en feste [5]. Et d'une espee qu'il tenoit fist entour luy ung parc [6] et le croisa [7], puis se mist en celluy parc et

(1) fisse grâce de ... — (2) pourvue de défenses. — (3) brûlait. — (4) du tort. — (5) à participer à la chose. — (6) une enceinte. — (7) partagea en quatre.

commanda a Archefer meïsmes que il y entrast comme luy. Et lors que tous deux y furent entrez, l'enchanteur maistre Corniquant fist ung conjurement tel qu'en ung moment vint celle part ung deable infernal, lequel luy demanda qu'il vouloit, et il luy respondy : « Autrefois », dist Corniquant, « m'a tu servy, et ancoires (1) fault il que tu me serves ; car avecques toy me couvient (2) en Enfer aler aveuc Archefer quy cy est, lequel voeult a Lucifer parler. Si te commande que tous deux nous y portes le plus doulcement que faire tu pourras. Et, lors que nous aurons nostre besongne faitte et achiefvee, tu nous rapportes pareillement, sans aucun mal ne douleur avoir comment que ce soit ».

(291v) Adont le deable quy la estoit venu respondy et dist : « Mal feu puist ton corps bruir (3) et en cendre mettre, Corniquant, car trop m'as donné de paine et traveil, et donnes ancoires dont cy après ton ame aura a respondre en Enfer ! Saute hors de ce parc que tu as croisié, et je ferai ton commendement. Alors Corniquant prist Archefer par la main, puis le mena hors du parc ; si les prist tous deux le deable, et les emporta par l'air, entre les vens, par dessus les montaignes, par dessus terres, par dessus bois, par dessus rivieres, par dessus la mer et par dessus villes, chasteaulx, bourgs et citez, jusques aux portes d'Enfer, où il les descendy le plus doulcement que il peust, et ainsi qu'il luy estoit commandé. Et quand il les eust là descendus, il entra dedens et s'en ala de prime face vers Lucifer qu'il salua ; et luy dist que jusques aux portes d'Enfer il avoit apporté deux hommes qui y vouloient parler a luy. Adont Lucifer jetta ung bruit si grant que plainement l'ouïrent tous les deables, lesquels le compaignerent (4) comme leur roy. Et lors qu'ilz furent venus a la porte et que Archefer les vist, il parla haultement, disant : « Faulz ennemis de l'humaine lignie, que Jhesus par sa Passion vainquy, par sa mort et par sa resurrection, je suis ici envoyé depar le roy Charles Martel mon pere, lequel, comme le roy souverain sur tous autres roys du monde, vous mande que de luy vous tenez ceste mansion tenebreuse, et que luy en faciés hommage, et si luy envoiés treu (5) tel qu'il puist ou doye (6) de vous estre (292) contens et que il soit acertené que j'aye mon message fait ainsi comme je luy ay promis du faire ».

Merveilleusement fist Lucifer laide chiere lors qu'il eust entendu celluy quy demandoit servage sur ceulx d'Enfer. Adont il s'escria haultement et dist : « Comment, beaus seigneurs, depar tous les deables, veult ung homme mortel demander treuage sur nostre maison, où oncques homme n'entra par force, que ung ? — Ouy certes, sire Lucifer », ce respondy ung autre deable quy là vint vollant de l'air. « Assamblez vostre conseil, et je vous diray que c'est de Charles Martel, car tout incontinent je viens de France, dont je vous diray

(1) encore. — (2) *graphié* : couiuuent. — (3) brûler. — (4) l'accompagnèrent. — (5) tribut. — (6) doive.

telles nouvelles que hommage luy ferez voirement, pour tant que a luy appartient mieulx que a nul autre quy regne pour le jour d'huy ». Adont Lucifer assambla les dampnez en son consistoire, et là tint son parlement ; Mais en ce tandis Archefer impetra ung congié (1) du prince de tenebres Lucifer pour aler veoir la maison et les paines que les ames y souffroient ; si luy fut accordé par Sathan, quy procureur et gouverneur des Enfers estoit. Alors Archefer entra dedens Enfer et vist les tourmens que les dampnez y souffroient, les lieux noirs, obscurs et parfons. Et en autres lieux il ouy les plaintifz (2) que les ames faisoient moult piteusement, voire en recepvant divers tourmens de feu ardant, d'eau froide, de gellées, de glaces, de souffre puant, de couleuvres et de diverses bestes quy les tourmentoient en maintes manieres. Et si avant passa, Corniquant après luy, que il vist la royne (292v) sa mere en tourment merveilleuz : car, comme tresdouloureuse, elle s'escria moult haultement, disant : « Ha, a, mon chier enfant, viens a moy et tu verras la grant douleur où mon corps est tourmenté pour les terribles et enormes pechiés que j'ay contre le commandement de Dieu commis, moy estant ou monde.

Moult fut le roy Archefer esbahy, quant il vey l'ame de sa mere ainsi tourmentee, voire en feu ardant : elle estoit rouge comme charbon vif et embrasé, et sur son chief elle avoit une couronne de fer chault, quy la teste luy ardoit sans estaindre ; puis estoit chainte (3) d'un grant carquant rouge et embrasé quy si grant douleur luy faisoit sentir que merveilles ; et au long de son corps luy couroit telle la flambe que (4) de douleur la faisoit esragier. Et d'elle se vouloit approchier Archefer, lors que Corniquant l'en destourna, disant : « Sire, gardez vous d'aler celle part, car trop y fait perilleux pour le feu, se lequel vous avoit, tant fust peu, attouchié, jamais par nul sens vous n'en seriez guary ne descombré (5). Adont se retray (6) Archefer, et demanda a sa mere se rien estoit ou monde possible, parquoy l'en la peust allegier de celluy tourment, ou l'en de tous poins delivrer. Et elle respondy : « Nanil, certes, beau tresdoulz fils, et si meurs icy tout vifve en langueur infinie ; touteffois je ne puis morir et si languis incessamment en une inestimable douleur. Mais, pour mes tourmens allegier, fay moy dire messes tous les jours jusques a sept ans, quy me seront plus de cent mil (293) ans d'allegement des peynes de l'autre monde ; et saches que tout ce me vient et procede pour la tres grant trahison que toy et moy avons naguaires pourchassee a l'encontre de Marsebille ; dont tu atens autel payement et guerredon comme j'ay, se tu ne mets brief et bon remede a ton fait ».

Moult fut dolant, et non sans cause, le tres vaillant chevallier, lors que il entendy sa mere quy d'amendement faire luy parla. Adont il luy demanda par quelle maniere il pourroit estre purgié de celluy meffait ; et elle luy respondy que par trois choses il en povoit de

(1) permission. — (2) plaintes. — (3) ceinte. — (4) *ms.* : quy. — (5) sauvé. (6) se retira.

tous poins estre nettoyé et deschargié, se a ce faire il vouloit dilligamment vacquier (1) et entendre, dont la premiere et la principale estoit confession, la seconde repentance et la tierce satisfaction, quy toutes trois sont entendues penitance (2), par laquelle ung pecheur se puelt nettoier et purgier d'un pechié, combien grant qu'il soit, avecques bonne devotion et bon vouloir ». Et ainchois que (3) tu faces toutes ces choses, il te fault ton pechié plourer par grant contrition, et promettre de non y plus rencheoir (4) ». Adont Archefer ploura de pitié, et promist a sa mere qu'il la secourroit tout le mieulx que possible luy seroit, ce dont elle luy requist moult chierement. Alors il souvint a Archefer de Marsebille, pourquoy il demanda a sa mere ou elle estoit ; laquelle luy respondy et dist : « Beau filz, ceans a plusieurs mansions, mais je ne la sache en nesune, et penseroie qu'elle seroit (293v) plus tost en Purgatoire que ceans ; car, se elle estoit es tourmens orribles comme je suis, je ouroie (5) ses plaintes et clameurs de fois a autre ». Et en parlant a Archefer, sentoit Sagramoire tant de maulx et de terribles pointures (6) que incessamment elle se remuoit par force de douleur, et si ne se bougoit (*sic*) d'une place. Fin de compte, Archefer party d'illec, car trop doubtoit la longue demouree, et non sans cause ; mais a son departement sa mere jetta ung cry si tres orrible que toute la mansion d'Enfer en fist retentir. Atant Archefer revint devers celluy deable quy celle part l'avoit apporté, et les autres quy ancoires tenoient leur parlement sur le fait du roi Charles Martel ; et leur dist que temps estoit de s'en retourner, mais que il eust sa response pour son acquit et descharge.

Adont Lucifer le grant, quy ses compaignons avoit appellez a conseil, demanda en general quelle response l'en donroit au messagier de Charles Martel, et quelz homs c'estoit, tant oultrageux comme d'avoir sur culz envoié trcuage demander. Adont celluy deable quy de nouvel estoit venu de France leur respondy et dist : « Beaus seigneurs, ne soiés de ceste besongne esbahis, et envoiés seurement a Charles Martel ung present, car a son entreprinse il finera (7) en brief temps si très grant nombre de gens, que il couvendra accroistre nostre Enfer pour les y bouter. Et sachiés que durant son regne il aura tant et de si merveilleuses guerres que oncques roy en France n'en eust tant comme il aura ». Alors Lucifer parla (294) a Archefer et luy dist : « Saches, Archefer, que a Charles Martel nous ne voulons que paix et amour, et, comme tu luy diras, nous voulons franchement tenir de luy (8). Et a celle fin qu'il croie comment tu as fait ton message, nous luy envoierons pour ceste fois ung destrier grant et puissant en signe que c'est le plus vaillant chevallier du monde ; et quant il sera sur celluy destrier monté, saches que ja de l'esperon pic-

(1) vaquer. — (2) constituent, comme on l'enseigne, la pénitence. — (3) avant que. — (4) n'y plus retomber. — (5) j'entendrais. — (6) élancements. — (7) mettra à mort. — (8) être ses vassaux.

quier ne le couvendra, car il sera en ung moment là où il le vouldra souhaidier. Et oultre plus, tu luy menras deux bracques pour chasser et prendre tout ce qu'il desirra avoir. Et bien luy diras que la court d'Enfer les luy fait presenter par toy en signe de seignourie et de hommage, et non autrement ».

Incontinent que l'enemy Lucifer eust parlé comme dit est, et que Archefer eust dit qu'il fera le message, vint illec ung deable quy mena ung grant destrier noir pommelé, sur lequel Archefer monta de legier, puis en arriva ung autre quy luy bailla deux bracques tous noirs en une lesse, et il les receu, puis dist a Corniquant que il montast derriere luy, et il sailly (1) legierement. Et quant tous deux furent montez, ils demanderent quelle ilz la feroient (2), et comment ilz se maintendroient. Sur quoy Corniquant respondy : « Sire, je vous tiens assez recors (3) comment vous avez promis à Rose, la belle et noble royne, que vers elle retourneriés, et que vous la menrez en France. Si seroit grant reproche, se, par nulle voye, vous luy failliés de promesse. Et pour (294v) tant il nous est mestier de aler en la cité de Bonyvent ». Adont dist Archefer : « Certes, Corniquant mon bon et leal amy, vous ne dittes que toute raison, car a la verité je luy promis que a mon retour je luy menroie (4) et bien luy vueil ma promesse tenir. Si nous souhaide en sa chambre ou en quelque lieu qu'elle sera ». Si s'en party le cheval aussi tost que il eust dit le mot, et tout ainsi comme ilz avoient estez portez en Enfer, furent ilz rapportez en Bonyvent, la où estoit Rose, la noble royne, laquelle se merveilla moult dont ilz estoient venuz celle part (5) si soubdainement. Lors elle leur demanda dont ilz venoient, et il respondy que deables les avoient illec apportez. Si se taist a tant ung petit l'istoire de celle matiere pour racompter comment le roy Charles Martel fut porté en Enfer.

Comment le roy Archefer de Ammarie retourna vers son pere Charles Martel, et comment Archefer luy presenta depar Lucifer le grant noir cheval, quy le porta aux Enfers... (6).

Adont le roy Charles se sourdy (7), cuidant que son chambellan se

(1) sauta. — (2) comment ils agiraient. — (3) je vous rappelle avec insistance. — (4) *corr.* : l'y m. ? — (5) d'où ils étaient venus en ce lieu.

(6) L'auteur, sans changer de matière, reprend l'entretien d'Archefer avec Rose : il a accompli sa mission et doit se rendre en France ; (295) veut-elle l'accompagner, ou attendre son retour ? Elle ne veut pas quitter un chevalier qui a si loyalement tenu sa promesse, et qu'elle aime. A la nuit, elle « appresta son tresor portatif, puis se charga (*sic*) Archefer en la selle du cheval noir, e mist la royne devant luy, et Corniquant l'enchanteur derriere, et le tresor dessus. Et quant il tint les deux bracques par la lesse, il dit : « Je me souhaide ou palais ouquel est pour le present le roy Charles Martel mon pere »...

Ils arrivent « en un soubit » dans la salle du palais d'Ammarie, à la stupeur des gentilshommes. Charles Martel « se devalloit en son lit » lorsqu'un chambellan frappe à sa porte et (295v) lui annonce le retour de son fils.

(7) refusa d'écouter.

gabast (1), quant il luy asseura et dist de rechief que certainement il l'avoit veu, et que il estoit retourné. Lors Charles Martel, oyant ce que dit est, se chaussa et vesty ; en quoy faisant il menassoit fort Archefer, disant que jamais n'auroit son voiage si tost fait, et que grandement se sçauroit excuser, se mourir ne le faisoit (2) pour l'offense qu'il avoit commise touchant la mort de la royne Marsebille, que jamais ne luy pardonneroit, comme il disoit. Atant vint le roy Charles Martel en salle, où il perceu le roy son filz, quy le salua, puis luy dist qu'il venoit de acquiter sa promesse et que il avoit été en Enfer. Lors le roy Charles Martel le regarda par si grant despit que merveilles, puis luy dist : « Archefer, Archefer, tu te gabes de moy, quy me veulz faire entendre que tu viens d'Enfer. Saches que je ne t'en croy pas, et d'autre part tu es trop mal adrechié (3) pour le me faire entendre, et soies tout certain que je te feray pendre et estrangler, puis que je [te]tiens en ma subgection ; car tu m'avoies promis a ton partement que d'Enfer tu me rapporterois certaines nouvelles et enseignes telles que de toy je devroie estre content, par l'accord quy estoit fait dentre toy et moy ». Adont luy respondy le roy Archefer, et dist : (296) « Chier sire, vous povez tresbien penser que jamais par devers vous ne fusse retourné, se je n'eusse accomply ce que je vous avoie promis a mon partement. Et pour tant, plaise vous sçavoir que j'ay en Enfer esté, et si ay fait vostre message au grant prince de ténèbres Lucifer, à Sathan, à Ebroin, à Noiron, à Cayin, à Burgibus, et a tant d'autres deables que merveilles. Et leur ay sommé qu'ilz vous feissent hommage de leur mansion infernale, laquelle n'est pas desgarnie. Sur quoy ilz me ont respondu que a vous ilz ne voeulent point de guerre. Ainchois ilz me ont fait la reverence, et en signe de bon devoir et pour le treuage que de par vous je leur ay demandé, ilz envoient cestuy cheval, sur lequel vous povez monter se bon vous semble. Et se croire ne me voulez que je y aye esté, il vous y portera, se c'est vostre bon plaisir et vous, la venu, en pourrez la vérité sçavoir ; mais touttefoiz faittes mon vallet monter derriere vous, pour tant qu'il scet comment en ung tel voyage il se fault conduire. Et se vous ne trouvez que j'aye vostre messaige souffissamment fait et accomply, prenez de mon corps telle pugnition que bon vous semblera ».

Adont le roy Charles Martel, sans plus mot dire, monta sur le cheval noir que Archefer luy avoit présenté de par Sathan, comme dit est, et Corniquant l'enchanteur monta derriere luy moult habillement, lequel dit si bas que de homme nul ne fut entendu ; « Je me souhaide aux portes d'Enffer, dont nous sommes naguaires partis ». Atant le cheval noir se (296v) party, et les porta tous deux jusques devant les portes d'Enfer, où Archefer avoit esté en celle journee. Si fut lors Charles Martel tant esbahy que, se n'eust esté Corniquant,

(1) plaisantait. — (2) il faudrait de bien fortes excuses pour qu'il ne le fît pas mourir. — (3) tu t'y prends trop mal.

quy avecques luy estoit alé par le conseil de Archefer, a grant peine en fust il jamais en bon sens retourné ; mais Corniquant l'enchanteur luy aprist et enseigna ce qu'il avoit a faire. Si dist lors Charles Martel en son courage que son filz Archefer estoit moult hardy et vaillant, quant ung si dangereuz voiage il avoit franchement entrepris. Il regarda et escouta moult songneusement (1) entour luy et devant et derrière, si ouoit (2) a tous costez fouldres, tonnoires et tempestes, habais (3) et ullemenz de deables, voire si merveilleuz et quy si terrible noise et bruit demenoient, que en peu d'heure il en eust esté tout estonné et hors de sa memoire. Puis veoit les grans fumees sentans le souffre, tant hideuses et puantes a sentir, que longuement il n'y eust peu arrester. Et lors vindrent illecques, au hannissement du cheval sur quoy il estoit monté, quy fut grant et hideux comme chascun puelt assez croire, Lucifer le grant prince de tenebres, Ebroin, Burgibus, Aggrapart, Sathain, Cayin, Judas et Noiron, lesquelz incontinent qu'il les vey venir celle part, se par avant il avoit eu grant paour, que (4) ancoires l'eust il trop plus grande sans nulle comparoison. Premierement parla lors le prince Lucifer, et dist : « Saches, Charles Martel, que moult a esté preu et vaillant ton filz Archefer, quant pour toy complaire il est venu icy devers nous faire aucuns (297) messages. Et toy, je te tiens estre homme garny d'un haut courage quant tu nous as envoié demander treu et que nous te feissons hommage. Or nous dy francement se ce a esté de par toy qu'il y est venu, ou se ce fut de son propre motif. - Par moy fut ce voirement et par mon commandement, faulx ennemy d'Enfer », dist lors Charles Martel. « Car, puis que tous princes du monde vifvans me font hommage, est bien raison que le me faittes, se a moy ne voulez avoir guerre ». Adont luy respondy Lucifer : « Ne nous tourblez en nulle maniere, Charles Martel, car a vous nous ne voulons ne guerre ne tensson (5), pour tant que vous estes le plus preu quy nasquist ne regnast depuis le temps que Dieu descendy ça bas (6) et que il despoulla nostre mansion, si que il en emporta ce que bon luy sembla ; mais elle sera par vous et par voz fais remplye et garnie plus qu'elle ne fut jamais. Et desja en avez grant commencement : si avons a vous obéy et fait hommage, ce que nous faisons de rechief ». Et de fait, ilz se misrent à genoulz et enclinerent devant luy, tellement que Charles Martel parla et dist qu'il souffissoit assez. Et ce fait, Corniquant l'enchanteur fist ung souhait, car plus ne vouloit sejourner celle part, et non faisoit (7) Charles Martel, quy avoit telle paour que plus ne povoit. Atant, le cheval noir chargié comme dit est, se mist au retour parmy l'air en fendant tous vens, tellement qu'en ung soubit (8) il se retrouva en la salle du palais de Ammarie, dont ilz estoient naguaires partis, et ou estoient ancoires Archefer et Rose, la noble et belle dame, accompaigniés (297v)

(1) attentivement. — (2) entendait. — (3) abois. — (4) *explétif.* — (5) hostilités. — (6) ici, en Enfer. — (7) ni Charles ne le souhaitait. — (8) en un instant.

de plusieurs nobles hommes, lesquelz avoient moult grant merveille de ce qu'ilz veoient advenir, mais tant estoit Charles Martel mal assuré, que oncques ne fut son cuer joyeulx, jusques a ce qu'il se retrouva du noir cheval descendu et despechié (1).

Comme entendre povez, fut le noble roy Charles Martel trop plus asseuré que devant, lors qu'il se vist du grant noir cheval despechié, et bien dist en son courage que jamais ne remontera. Lors luy demanderent les barons dont il venoit ; et il leur respondy que il venoit d'Enffer, où son filz Archefer avoit fait le voiage avant luy. Adont le roy Charles Martel, voyant le grant peril et dangier en quoy son filz Archefer s'estoit mis pour avoir pardon du roy son père pour l'offense qu'il avoit commise, luy pardonna son maltalent (2) en la presence de ses princes et barons quy moult en furent joieulx. Et luy fist espouser la royne Rose. Si eust moult noble feste aux nopces, lesquelles passees, le roy Charles Martel assambla son conseil, et dist devant tous hault et cler : « Beaus seigneurs, nous avons en cestuy païs longuement sejourné ; et vous savez comment cestuy royaulme est acquitté de la subjection des Sarrazins, la Dieu merchy ; pourquoy dores en avant mon filz Archefer y pourra paisiblement faire sa residence et soy aidier de ses amis se par aucune adventure nulz vouloit esmouvoir guerre contre luy. Il a prins femme, qu'il ne puelt nullement laissier, pour la seurté de son royaulme. Ainsi il demourra pardeça (3) et je retourneray en France, ou, comme (298) le cuer me dit (4), je suis bien taillié d'avoir moult à besongnier. Si vous prie que chascun se prepare endroit soy (5), car, au regard de moy, je suis du tout disposé de mon partement, quy se fera le plus brief que je pourray »...

Et par ainsi le noble prince Archefer demoura ou royaulme de Ammarie, ouquel, si comme racompte l'istoire, il ne vesquy depuis que deux ans après le partement du roy Charles Martel son pere, quy de sa mort fut si dolant que plus ne povoit, lors que les nouvelles luy en furent apportees...

Atant se taist pour le present l'istoire du roy Archefer et de celluy voiage, pour racompter comment le noble et puissant roy Charles Martel retourna du royaulme de Ammarie en France, où il fu couronné roy en la cité de Rayns en la presence et du consentement de tous les princes et barons du royaulme, pour les grans vertus dont tous le sentoient noblement doué...

(299) Et se fist en leurs presences, par l'archevesque quy pour lors estoit, sacrer a Rains par grant et noble mistere (6)...

(1) débarrassé. — (2) lui fit grâce de sa colère. — (3) en ce pays-ci. (4) comme je pressens. — (5) en ce qui le concerne. — (6) cérémonie.

Les malédictions du tribun C. Ateius Capito

L'épisode est des plus connus. Vers la mi-novembre (1) 55 a.C., le consul Crassus quitta Rome en arroi proconsulaire, pour prendre contre les Parthes le commandement de l'armée de Syrie. Le tribun de la plèbe C. Ateius Capito avait en vain opposé au départ du triumvir l'« énoncé dirimant » (*obnuntiatio*) d'« auspices de catastrophe » (*dirae*) (2). Si Crassus crut pouvoir les négliger, sa sortie officielle — quel qu'en eût été le détail — n'en fut pas moins « ignominieuse » ; ce grand personnage avait à tout le moins perdu la face : « ah ! quel homme lamentable ! », écrit avec dégoût Cicéron — alors absent de Rome (3). Réaction de sénateur féru de « dignité » et rationaliste : nous n'avons aucun indice que, dix-huit mois plus tard, il ait considéré l'immense désastre de Carrhes (9 juin 53), la mort de Crassus et de son fils, comme prévus ou fatalement déterminés par l'*obnuntiatio* tribunicienne (4). Seulement, revenant bien plus tard sur le fait, à propos d'une décision de son confrère en augurat, Ap. Claudius, qui, censeur en 50, avait exclu C. Ateius du Sénat « pour avoir énoncé des auspices mensongers », il se scandalise d'une décision absurde : car, dit-il, s'il y eut mensonge, rien de néfaste n'a pu en résulter ; si au contraire les faits ont répondu à l'*obnuntiatio*, comment taxer de mensonge celui qui l'avait formulée (5) ?

(1) Entre le 13 et le 16, d'après Cic., *Att.*, IV, 13 (écrite à Tusculum, entre le 14 et le 17) = éd. Constans, t. III, l. CXXVIII (et cf. *Notice*, p. 18 sq.).

(2) Cic., *Divin.*, I, 29-30 (sans précision du lieu ni du moment).

(3) Cic., *Att.*, IV, 13, 2 : *Crassum quidem nostrum minore dignitate aiunt profectum paludatum quam olim aequalem eius L. Paullum, item iterum consulem. O hominem nequam !* — A Tusculum, Cicéron devait recevoir des nouvelles quotidiennes de Rome ; mais il n'entre pas dans des détails qu'Atticus, sur place, avait à coup sûr en abondance.

(4) Il en avait été, sur le moment, si peu troublé qu'il offrit à Crassus un dîner de réconciliation dans les jardins de son gendre, Crassipès, quand, en décembre (Constans, *l. c.*), le proconsul fut sur le point de prendre la route de Brindes (*Fam.*, I, 9, 20 = CLIX. Const. Cf. Plut., *Cic.*, 26, 1).

(5) *Divin.*, I, 29-30.

A cela se limitent les témoignages contemporains du fait. Tous cicéroniens : mais d'autant plus valables qu'ils sont occasionnels ou allusifs, et qu'ils ne sont notés ni dans un récit tendancieux ni dans une discussion oratoire. L'hypercritique la plus féroce doit les retenir ; et ce ne sont point données négligeables à l'historien des religions. Mais doit-il s'en satisfaire ? Leur imprécision chronologique et causale est fort gênante : à quel moment est intervenue l'*obnuntiatio* ? en quoi a-t-elle contribué à l'*indignitas* du départ proconsulaire ?... Ni coordonnées ni suivies, elles répondent à des états de sensibilité très divers : passant, à dix ans de distance, de l'ironie au scepticisme et de l'inimitié à la dispute sophistique, ne risquent-elles pas de déguiser inégalement les phénomènes religieux qui nous intéressent ?...

La perte de Tite-Live nous est irréparable : son objectivité encore proche des faits, sa sérénité rationnelle tempérée par une attention compréhensive aux aspects religieux des événements rendraient vaine la présente recherche. A son défaut, les deux récits un peu détaillés que nous possédons, de Plutarque et de Dion Cassius, suscitent des difficultés.

Selon Plutarque, Ateius ayant résolu d'empêcher la départ de Crassus, celui-ci se fit accompagner par Pompée « dont l'autorité était grande sur la plèbe ». Ateius, cependant, se porta à sa rencontre, essaya — vainement — de le dissuader de poursuivre, envoya même son *viator* « le prendre au corps » : mais les autres tribuns s'y opposèrent.

> « Alors Ateius prit les devants, courut à la porte [de la Ville], y dressa un foyer ardent ; et, quand Crassus s'approcha, avec des fumigations et des libations, il prononça sur lui des imprécations terribles en soi et à faire frémir, en appelant à leur accomplissement par leur nom certains dieux terribles aussi et étranges. Ces imprécations secrètes et antiques, les Romains les disent d'une telle force que personne n'y peut échapper de ceux qui en sont l'objet ; mais ils ajoutent que le malheur atteint aussi celui qui s'en sert : si bien qu'on ne les utilise pas à la légère ni fréquemment. Et en cette occasion donc on reprochait à Ateius d'avoir, en prenant le parti de la Ville contre Crassus, jeté sur Rome elle-même des imprécations et une immense terreur religieuse » (1).

(1) PLUT., *Crassus*, 16, 4-8 : ... 6. *Ὁ δ' Ἀτήιος προδραμὼν ἐπὶ τὴν πύλην ἔθηκεν ἐσχαρίδα καιομένην καί, τοῦ Κράσσου γενομένου κατ' αὐτήν, ἐπι-*

Texte déconcertant : sur la *dirarum obnuntiatio*, seule attestée par Cicéron, rien ; sur des imprécations spectaculaires, dont il ne souffle mot, un étalage romantique de détails singuliers ou suspects.

Dion Cassius, après avoir noté l'échec de l'opposition constitutionnelle des tribuns Ateius Capito et Aquillius Gallus à la guerre parthique, continue :

> « Alors, sans plus prendre la parole autrement [c.-à-d. au Sénat], ils prononçaient contre lui [Crassus] beaucoup de formules, étranges comme si ces malédictions n'atteignaient pas l'État à travers sa personne. Et d'abord, quand sur le Capitole il [Crassus] faisait les prières d'usage en faveur de l'expédition, eux publiaient des auspices et prodiges contraires ; ensuite, comme il sortait de Rome, ils lancèrent contre lui beaucoup de terribles imprécations » (1).

Ateius cherche même à le mener en prison ; mais les autres tribuns s'y opposent ; d'où bagarre, dont profite Crassus pour franchir le *pomerium*. Mais il périra, « soit par concours de circonstances, soit aussi du fait des imprécations elles-mêmes (*εἴτε ἐκ συντυχίας, εἴτε καὶ ἐκ τῶν ἀρῶν αὐτῶν*) ». — Récit qui, à première lecture, plus complet et mieux déduit, semble propre à combler les lacunes de Cicéron et de Plutarque, mais qui se révèle vite insuffisant à établir de sûrs parallèles, et même hétérogène en soi (2).

La seule confrontation de ces deux textes nous laisse donc dans une ambiguïté fondamentale : autant il est invraisemblable que

θυμιῶν καὶ κατασπένδων ἀρὰς ἐπηρᾶτο δεινὰς μὲν αὐτὰς καὶ φρικώδεις, δεινοὺς δέ τινας θεοὺς καὶ ἀλλοκότους ἐπ' αὐταῖς καλῶν καὶ ὀνομάζων. 7. *Ταύτας φησὶ Ῥωμαῖοι τὰς ἀρὰς ἀποθέτους καὶ παλαιὰς τοιαύτην ἔχειν δύναμιν ὡς περιφυγεῖν μηδένα τῶν ἐνσχεθέντων αὐταῖς, κακῶς δὲ πράσσειν καὶ τὸν χρησάμενον, ὅθεν οὐκ ἐπὶ τοῖς τυχοῦσιν αὐτὰς οὐδ' ὑπὸ πολλῶν ἀρᾶσθαι.* 8. *Καὶ τότ' οὖν ἐμέμφοντο τὸν Ἀτήιον εἰ, δι' ἣν ἐχαλέπαινε τῷ Κράσσῳ πόλιν, εἰς αὐτὴν ἀρὰς ἀφῆκε καὶ δεισιδαιμονίαν τοσαύτην.*

(1) CASS. DIO, XXXIX, 32 ; 39, 6 : ... *Ἄλλως μὲν ἐσιώπων, ἐπεφήμιζον δὲ αὐτῷ πολλὰ καὶ ἄτοπα, ὥσπερ οὐ καὶ τῷ δημοσίῳ δι' ἐκείνου καταρώμενοι. Καὶ τοῦτο μέν, ἐν τῷ Καπιτωλίῳ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ τὰς νομιζομένας ἐπὶ τῇ στρατείᾳ ποιουμένου, καὶ διοσημείας τινὰς καὶ τέρατα διεθρόουν, τοῦτο δὲ ἐξορμωμένῳ οἱ πολλὰ καὶ δεινὰ ἐπηράσαντο.*

(2) Il semble clair (et révélateur) que la phrase *Καὶ τοῦτο μὲν ... ἐπηράσαντο*, qui contient tout l'essentiel en distinguant nettement les moments et les actes, *dirae* et *exsecrationes* (voir plus bas), est insérée entre un résumé générique et flou (qui confond *omina* et imprécations) et un tableau dramatique chronologiquement confus, et contradictoire aux données de Plutarque.

ces auteurs n'aient pas utilisé l'un et l'autre la source livienne, autant il apparait qu'ils l'ont contaminée ou interprétée à partir d'autres éléments dont l'origine nous échappe. Devons-nous donc les répudier, pour nous en tenir aux seules certitudes cicéroniennes?

C'est ce qu'a pensé Miss Adelaide D. Simpson (1). Mais d'où viennent alors tous les détails qu'on trouve dans Plutarque (et, en partie, dans Dion Cassius)? Il faut avouer qu'il n'y a aucune vraisemblance dans l'explication qu'elle en propose: montage de cabinet, tout arbitraire, rassemblant des éléments hétéroclites et anachroniques, sans réelle ressemblance avec les faits que relate Plutarque de façon cohérente (2). Et nul effort n'est tenté pour rendre compte de l'essentiel: le contraste entre la tranquillité rationnelle de Cicéron et l'atmosphère de confus mystères et de superstition épouvantée qui enveloppe le récit de Plutarque. Or, sur ce point aussi (ou surtout) se pose le problème d'historicité (3).

Il faut essayer une autre voie. Sans admettre plus que Miss Simpson les combinaisons arbitraires de textes sur lesquelles reposent bien des récits modernes de l'épisode, on peut critiquement établir la réalité de faits dont ne parle pas Cicéron; suivre une continuité de la tradition et soupçonner en elle les germes de déformations qu'elle a subies; préciser d'autre part certains aspects d'une psychologie religieuse multiple, variable sur différents plans politiques et sociaux, au moment même de l'événement; et au

(1) *The Departure of Crassus for Parthia* (dans *T.A.Ph.A.*, 1938, pp. 532-541).

(2) Elle suppose deux confusions distinctes: du triumvir avec P. Licinius Crassus Dives Mucianus, consul en 131, mort l'année suivante en combattant contre Aristonicos; et de C. Ateius avec C. Atinius Labeo Macerio, qui, tribun de la plèbe en 131, prétendit précipiter de la Roche Tarpéienne le censeur Q. Caecilius Metellus. — Mais convient-il d'oublier un précédent historique beaucoup plus proche? En 60, le tribun C. Flavius incarcéra «pour outrage» le consul Metellus, qui combattait sa *rogatio* agraire, et déclara ensuite s'opposer à son départ pour sa province (Cic., *Att.*, II, 1, 8 = XXVII Const.; Cass. Dio, XXXVII, 50).

(3) Nous avons déjà brièvement attiré l'attention, à propos de la polémique du *De divin.* contre Ap. Claudius, sur les limites du sens religieux dans Cicéron, les coexistences diverses du rationalisme et de la superstition en des esprits distingués et de culture analogue, les extrêmes différences de niveau dans les sensibilités et les réactions religieuses de la foule romaine à cette époque: *Atti dell' VIII. Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* (Firenze, 1956), pp. 37-39. Cf. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la Religion romaine* (Paris, 1957), p. 157 sqq.

moins soupçonner, au terme de cette approche progressive, la part de Plutarque lui-même et de son temps dans l'atmosphère mystérieuse dont il a baigné son récit.



Cicéron ne nous atteste que l'*obnuntiatio* des auspices funestes (*dirae*); Plutarque ne décrit que la scène d'imprécations (*ἀραί* = *exsecrationes*). Dans sa phrase la plus pure, Dion Cassius précise et distingue les deux actes, dans le temps (le même jour?), en leurs circonstances et localement: l'énoncé des présages d'abord, au Capitole, à l'occasion de la cérémonie rituelle précédant (et autorisant) le départ du proconsul; les imprécations plus tard, à la sortie de Rome. Il va de soi que cette version, qui est la seule complète, est aussi la plus satisfaisante, comme logique de l'action et du point de vue religieux (1).

C'est, en outre, la mieux attestée comme tradition livienne par la brève notation de Velleius Paterculus, qui, elle aussi, attribue la double intervention non au seul Ateius, mais à plusieurs tribuns de la plèbe (Dion en nomme deux); et qui, dans sa rédaction très serrée, suggère aussi l'étroite connexion des *dirae* et des *exsecrationes* (2).

A partir de ces éléments s'expliquent les variantes du reste de notre tradition, qui ne comporte que des textes très courts:

a) ou bien les imprécations apparaissent comme accompagnement nécessaire des *dirae* (3);

(1) Cf. Cicéron lui-même, stigmatisant dans le *Pro Sestio*, 71 (en mars 56) le départ proconsulaire de Pison et Gabinius (fin 58): *Exierunt malis ominibus atque exsecrationibus duo vulturii paludati. Quibus utinam ipsi evenissent ea quae tum homines precabantur! Neque nos provinciam Macedoniam cum exercitu neque equitatum in Syria et cohortis optimas perdidissemus.* — Curieuse anticipation (métaphorique) de la sortie de Crassus. A moins qu'il ne faille supposer une rédaction ou un remaniement du plaidoyer postérieurs à cet événement et influencés par lui? De toute manière (quoique de façons différentes, générale ou particulière), le rapprochement est probant.

(2) Vell. Pat., II, 46: *Hunc proficiscentem in Syriam diris cum ominibus tribuni pl. frustra retinere conati; quorum exsecrationes si in ipsum tantummodo valuissent, utile imperatoris damnum salvo exercitu fuisset rei publicae.* — La conclusion oratoire, des plus naturelles d'ailleurs, peut remonter à Cicéron à travers Tite-Live lui-même.

(3) Min. Felix, *Oct.*, 7, 4: *Dirarum imprecationes Crassus et meruit et inrisit.*

b) ou bien les *dirae* prennent figure d'un *votum* entraînant les mêmes conséquences qu'une malédiction (1) ;

c) ou bien, au contraire, l'accent est mis sur les seules *exsecrationes*, dont l'efficacité semble évidente (2).

Les trois formules, au reste, suspectes de rhétorique et ne répondant que très approximativement — nous le verrons — aux réalités religieuses initiales.

Le cas de Cicéron échappe à la discussion. Occasionnel et partiel, son témoignage est fonction de la formule juridique par laquelle Ap. Claudius avait justifié la *nota* infligée à C. Ateius ; il se limite donc à la *dirarum obnuntiatio*. Sans que Cicéron veuille même avouer (ou examiner) la liaison primordiale et intime entre cette proclamation néfaste et une malédiction en forme. Son silence ne peut donc être opposé à Dion Cassius.

Le choix de Plutarque est aussi celui d'Appien : seules sont retenues les imprécations finales, plus dramatiques, et apparemment cause de la catastrophe. Au mépris d'un récit complet, vraiment historique ; mais pour le plaisir d'une page brillante, mise en valeur sans surcharge. Peut-être aussi parce que des lecteurs grecs pouvaient moins aisément comprendre la valeur, rituelle et déterminante, qu'attachaient les Romains à la proclamation des *auspicia*.

Pour des raisons en partie analogues, le seul C. Ateius est chargé par Plutarque (3) de figurer l'opposition tribunicienne : l'amitié de Cicéron et la *nota* d'Ap. Claudius lui ont assuré ce privilège ; le drame y gagne psychologiquement et plastiquement. D'ailleurs, la réalité religieuse des faits n'en est pas troublée (4).

(1) LUCAN., *Phars.*, III, 126 : *Crassumque in bella secutae / saeva t r i b u n i t i a e v o v e r u n t praelia d i r a e* ; FLOR., III, 11,3 : *... et tribunus plebi Metellus* (sic !) *exeuntem ducem h o s t i l i b u s d i r i s d e v o v e r a t.* — Voir plus bas, p. 42 et 45.

(2) APPIAN., *B.C.*, II, 18,60 : *Ἀλλὰ τῷδε μὲν ἐξιόντι τῆς πόλεως πολλά τε ἄλλα ἀπαίσια ἐγίγνετο* (cf. CIC., *supra*, p. 31, n. 3), *καὶ οἱ δήμαρχοι προηγόρευον μὴ πολεμεῖν Παρθυαίοις οὐδὲν ἀδικοῦσιν. οὐ πειθομένῳ δὲ δ η μ ο σ ί α ς ἀ ρ ᾶ ς ἐ π η ρ ῶ ν τ ο, ὧν ὁ Κράσσος οὐ φροντίσας ἀπώλετο ἐν τῇ Παρθυηνῇ σύν τε παιδὶ ὁμωνύμῳ καὶ αὐτῷ στρατῷ.*

(3) Et peut-être Florus, d'intention, sinon de fait : cf. *supra*, n. 1 (mais Miss Simpson voit dans le nom de *Metellus* un indice en faveur de sa thèse : *op. cit.*, p. 538).

(4) Nous continuerons donc, pour plus de clarté, à charger le seul Ateius d'une responsabilité collective dont il se peut fort bien, au surplus, qu'il ait assumé la part principale.

Il reste donc, en suite de cette brève analyse, à reconnaître dans cet épisode deux interventions successives des tribuns de la plèbe, *dirarum obnuntiatio* et *exsecrationes*, distinctes et cependant connexes. L'étude de leur mécanisme et de leur portée psychologique devrait permettre d'éclairer l'attitude de Cicéron et de déceler ce qui est historiquement recevable des précisions singulières que nous offre le récit de Plutarque.

* * *

La *dirarum obnuntiatio* est à considérer sous trois aspects : auspicial, ominal et politique (1).

Les *dirae* entrent officiellement dans la liste des auspices (2). Elles en sont de façon éminente, ou primordiale : le genre « animé » du mot retient le souvenir des *aves*, messagers ou plutôt porteurs de catastrophes (3) ; l'épithète résiduelle, réservée à l'usage technique (ou poétique, ou les deux) (4), en élargit le sens initial tout en accentuant la valeur religieuse et la couleur affective. Quant à l'*obnuntiatio*, même si d'ordinaire elle fait état d'auspices « oblatifs », qui peuvent donc être notés par n'importe qui, elle semble bien avoir

(1) Cf., en général : I. M. J. VALETON, *De modis auspicandi Romanorum* dans *Mnemosyne*, XVIII, 1890 (particulièrement pp. 440-443 et 446-452) ; *De iure obnuntiandi comitiis et consiliis*, *ibid.*, XIX, 1891 (p. 109 et n. 2).

(2) Dans CICÉRON lui-même, *Div.*, I, 29-30 : *Etenim d i r a e , sicut cetera a u s p i c i a , ut omina, ut signa*, ... (sur la suite de la phrase, très imprudente : *... non causas adferunt cur quid eveniat, sed nuntiant eventura nisi provideris*, voir plus bas, p. 38 sq.) ; et la formule officielle, en sa généralité juridique, par laquelle Ap. Claudius condamne Ateius (*quod ementitum auspicia subscriberet*).

(3) J. BAYET, *Les présages figuratifs déterminants* dans *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 27-51 ; *Causalité primitive* dans *Scientia*, Milan, janv. 1937 ; *La croyance romaine aux présages déterminants : aspects littéraires et chronologie* dans *Hommages Bidez-Cumont*, *Coll. Latomus*, II, Bruxelles, 1949, pp. 13-30.

(4) Très frappant à cet égard est dans VIRGILE (*En.*, III, 208-267) l'épisode des Harpyes, *sive deae seu sint dirae obscenaeque volucres* (v. 262), où l'épithète *dira* apparaît 4 fois appliquée à ces monstres ailés (et une fois à la cruelle conséquence de la prophétie de *dira Celaeno* (211), *infelix vates* (246)), alliée à l'autre terme de la langue augurale *obscenus* (2 fois ; cf. FEST., p. 218, 16 L. : *obscena dicta sunt quae mali ominis habebuntur*.) On ne se défend pas de l'impression que le poète a saisi l'occasion d'un thème mythologique pour évoquer symboliquement et sous forme épique l'horreur primitive des *dirae*, animées et fatales.

été réservée initialement aux augures (1). Même accordée aux magistrats et aux tribuns de la plèbe, elle se présente comme énoncé d'auspices supplémentaires contradictoires à une prise d'auspices officielle, en principe régulière. Elle doit suspendre une action qui semblait avant elle autorisée par les dieux. Ainsi l'entendit le consul Varron avant Cannes : c'était son jour de commandement ; il ramena cependant l'armée dans son camp lorsque son collègue Paul-Émile lui eut fait savoir les auspices défavorables qu'il avait lui-même observés (2). — Il est aisé de constater que, dans le cas de Crassus, ce schéma s'accorde aux données cicéroniennes et répond terme pour terme à la première partie de la notice analytique (*Καὶ τοῦτο μὲν...*) de Dion Cassius. Seulement le triumvir, content de « ses » auspices liturgiquement favorables, ne tint nul compte de l'obnuntiation tribunicienne des *dirae*.

Quelles étaient les conséquences religieuses de cette attitude? et pouvait-il s'y soustraire? C'est là que se pose la question de la portée ominale (3) de cette *obnuntiatio*. Il était reçu en droit augural que des auspices étaient censés inexistants pour qui niait les avoir observés (4) ; mais la proclamation des *dirae* au Capitole, dans une cérémonie officielle, rendait impossible cette échappatoire. Pouvaient-elles être conjurées par un acte rituel? Les termes qu'emploie Cicéron à cette occasion ne sont pas clairs, et suggèrent

(1) St. WEINSTOCK dans PAULY-WISSOWA, *R.E.*, s.v. *Obnuntiatio* (1937), col. 1727 sq. — Les textes de DONAT, *ad Ter. Ad.*, 547 (*Proprie obnuntiare dicuntur augures qui aliquid mali ominis scaevumque viderint*) et de CIC., *Leg.*, II, 21 (... *quaeque augur iniusta nefasta vitiosa dira defixerit, inrita infectaque sunto quique non paruerit capital esto* : voir plus bas, p. 42) semblent probants à cet égard.

(2) LIV., XXII, 42, 7-9.

(3) Au sens d'un énoncé fortuit et obscur ou ambigu, de conséquences fatales, s'il n'est pas compris et refusé ou détourné immédiatement de sa signification par un autre énoncé (opposé en fait, bien que conforme à lu lettre du premier), qui à son tour devient déterminant. Cf. Ernst RIESS dans PAULY-WISSOWA, *R.E.*, s.v. *Omen* (1939), col. 356 sq. — On tiendra compte de l'usure sémantique du vocable dès la période cicéronienne (*ibid.*, col. 353) ; mais aussi, en contre-partie, de la croyance, toujours actuelle en Italie, à la puissance réalisatrice des paroles de bon ou de mauvais augure, acclamations ou malédictions (*ibid.*, col. 353 sq. — Cf. CIC., plus haut, n. 1 de la p. 35).

(4) PLIN., *H.N.*, XVIII, 14 (*In augurum disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui, quamque rem ingredientes, observare se ea negaverint*). De là la précaution que prenait M. Marcellus, chef de guerre et augure, de voyager en litière fermée (CIC., *Div.*, II, 77).

plutôt des précautions de sauvegarde personnelle (1), c'est-à-dire le renoncement à une entreprise condamnée. Si les *dirae* ainsi formulées pouvaient être « propitiées », comme des *prodigia* ou des *monstra* (nous n'en savons rien), cela entraînait de toute façon la nécessité pour Crassus de reprendre sur nouveaux frais ses « auspices de départ » : perte de temps, peut-être irréparable ; perte de *dignitas*, plus grave encore. Rien ne fut fait. Les *dirae* devaient dès lors poursuivre leur action ominale déterminante (2). Et c'est parce qu'il a fait état de cette croyance qu'Ap. Claudius a pu, *comme augure*, condamner l'énoncé solennel, *fût-il mensonger*, qu'en avait fait Ateius. Cicéron lui-même le postule lorsqu'il prétend enfermer son confrère dans les termes d'un dilemme logique tout en mettant en cause, avec beaucoup d'imprudence sophistique, les connaissances techniques (*non satis scienter ... notavit!*) de ce théoricien de l'augurat. Seulement rien ne prouve mieux l'inégalité, à cette date, des croyances, ou des connaissances, ou de la sensibilité religieuses chez des Romains du même milieu et de culture analogue (3).

Même l'aspect politique de l'*obnuntiatio* en éclaire l'importance psychologique. Il a été noté que « son efficacité était comparable à celle de l'*intercessio* tribunicienne » (4). On doit la juger plutôt supérieure, du fait de son caractère plus nettement sacré ; elle

(1) CIC., *Div.*, I, 29-30 : *Dirae ... nuntiant eventura nisi provideris* ; (Ateius) *signo obiecto monuit Crassum quid eventurum esset nisi cavisset* ; II, 84 : ... *monitum ... Crassum ... non fuisse periturum, si omini* (i.e. *Cauneas!*) *paruisset*.

(2) *M. Crasso quid acciderit videmus dirarum obnuntiatione neglecta* : la formule est de Cicéron lui-même (*Div.*, I, 16).

(3) L'incompréhension de Cicéron tient à un rationalisme de base, fortifié par la fréquentation éclectique des philosophes grecs, et axé sur l'utilisation politique de la religion et de l'augurat en particulier (cf. *Div.*, II, 74-75). Ap. Claudius, au contraire, peut tenir à conserver des formes religieuses très anciennes à la fois par tradition nobiliaire et par érudition archéologique (cf. Varron). Mais d'autres, comme Pompée, étaient intimement émus par les auspices (CIC., *Div.*, II, 53 : ... *admodum extis et ostentis movebatur*). Et César, foncièrement incrédule, avait soigneusement égard aux crédulités ominales de ses soldats (SUÉTON., *Caes.*, 59). — Cicéron est, en fait, par sa qualité intellectuelle même, très mauvais témoin de la psychologie religieuse de son temps, dont il ne note certains aspects qu'avec un dédain marqué ou même avec irritation (*Div.*, II, 86 : la foule et les *sortes* de Préneste ; II, 149 : *Instat superstitio ... et quo te cumque verteris persequitur, sive tu vatem sive omen audieris*).

(4) St. WEINSTOCK, *loc. cit.*, col. 1726.

exerce une contrainte en principe sans remède ; celui contre lequel elle se déclare doit ou renoncer à son action ou assumer aux yeux de tous un risque fatal. Quand la pratique n'en fut plus réservée aux augures, la puissance de l'*obnuntiatio* comme instrument d'opposition apparut de plus en plus redoutable : les réglementations légales se succédèrent (1), témoignant à la fois des abus qu'on en faisait politiquement et de l'impossibilité religieuse où l'on se trouvait d'y renoncer. Arme de tous les partis, sans cesse émoussée et sans cesse reprise, tantôt par les *optimates* tantôt par les *populares* (2), nous sommes bien obligés d'admettre que, si certains la jugeaient dans le fond de leur cœur dérisoire, tous tenaient compte de son effet psychologique sur les masses populaires. — Ces brèves indications achèvent d'éclairer la conduite d'Ateius et la réaction d'Ap. Claudius. C'est parce que les autres tribuns l'avaient empêché d'opposer en temps utile son *veto* à l'expédition parthique de Crassus (3) qu'Ateius recourut à l'*obnuntiatio*, procédé usé politiquement, mais d'une portée religieuse encore reconnue. Comme censeur, cinq ans plus tard, Ap. Claudius avait le droit absolu (Cicéron le reconnaît) de sanctionner un « mensonge » visant à un but politique (4) ; mais la crainte ominale des *dirae* était apparemment assez commune pour lui permettre de concilier, en sa conscience comme aux yeux du public, cette condamnation avec le démenti que semblaient lui infliger les faits : qu'il y crût lui-même, ou qu'il jugeât bon par cette condamnation d'atténuer la terreur superstitieuse de la défaite de Carrhes.

Ainsi se précise la portée de cette première intervention d'Ateius. C'était une sorte d'esclandre (*indignitas*) que Crassus devait pré-

(1) Id., *ibid.*, col. 1729-1734. En particulier la loi Aelia-Fufia (du milieu du IIe siècle) et la loi Clodia (de 58), qui en limitait l'usage, sauf pour les tribuns de la plèbe (W. F. Mac Donald dans *J.R.S.*, XIX, 1929, p. 164 sqq.).

(2) Alors qu'à la fin du IIe siècle et au début du Ier, les Gracques, les tribuns Saturninus et Livius Drusus sont conduits à négliger les auspices qu'on leur oppose, le consul Bibulus use de l'*obnuntiatio* contre son collègue César (en 59), le tribun de la plèbe Vatinius contre Bibulus, les tribuns Domitius Calvinus, Q. Ancharius, C. Fannius contre Vatinius, Milon contre Clodius (en novembre 58), les tribuns contre la tenue du cens en 55 (Cic., *Att.*, IV, 9, 1 = CXXVI Const).

(3) J. Carcopino, *César*[4] (Paris, 1950), p. 788.

(4) Voir Eberhard Schmäling, *Die Sittenaufsicht der Censoren* dans *Würzb. Stud. z. Altertumswissenschaft*, 12, Stuttgart, 1938, p. 147.

voir et auquel il pouvait opposer, en apparence au moins, un front d'airain (1).

* * *

De là nécessité d'une suite, et justification du « deuxième acte ». On ne peut cependant garantir qu'Ateius ait voulu faire arrêter Crassus par son *viator*. Il n'y a pas accord entre Plutarque et Dion sur le moment où se serait produit l'incident (avant ou après la scène des imprécations) ; et l'indication paraît, dans Dion, surajoutée à la notice principale, complète en soi. D'autre part, on ne saisit pas sous quel prétexte Ateius aurait prétendu user de cette contrainte : la négligence de l'*obnuntiatio* ne suffisait pas à l'autoriser ; et en quoi avait été violée la *sacrosanctitas* du tribun ? A moins d'admettre que, sans justification juridique, ce soit par pur patriotisme qu'il ait voulu prévenir l'accomplissement fatal de son « cruel énoncé » ...

Les *exsecrationes* au contraire sont la conséquence pour ainsi dire nécessaire des *dirae*.

Car les *dirae*, par définition, se rapprochent des *monstra* qui, contre l'ordre de la nature, témoignent de la « colère des dieux » (2). Elles sont par elles-mêmes « malédictions ». Et le langage figuré ou poétique, qui volontiers reprend et explicite d'anciennes valeurs religieuses, donne souvent au mot le sens d'« imprécations fatales » (3) ; il le « réanime » même de façon singulière en en faisant l'équivalent de « Furies » (4) ; ou en dégage le sinistre aboutissement en lui donnant l'acception de *mors* ou de *fatum* (5).

(1) Cette banalité de l'*obnuntiatio* politique explique peut-être la légèreté avec laquelle Plutarque en a fait abstraction dans son récit — sans se rendre compte que la scène d'*exsecrationes*, à laquelle il donne toutes ses complaisances, en perd presque toute signification religieuse (mais elle gagne en mystère !).

(2) Voir la définition du *dirum* par Nonnius : *triste, infaustum et quasi deorum ira commissum*. Donc : dénonçant pour ainsi dire la *pax deorum* et ouvrant sur des catastrophes.

(3) A partir, au moins, des *Dirae ad Battarum* de Valerius Cato ; cf. Hor., *Ep.*, 5, 89 (*diris agere*) ; Plin., *H.N.*, VIII, 7, 3 (... *ut diras Pompeio, quas ille mox luit, imprecaretur*) ; Tac., *A.*, VI, 24 (*meditatas compositasque diras imprecari*) ...

(4) Tibul., II, 7, 35 (*Tunc tibi, lena, precor Diras*) ; Flor., III, 11, 3 (plus haut, n. 1 de la p. 36) ; etc. (l'acception devient banale). Dans l'épisode des Harpyes (cf. plus haut, n. 4 de la p. 37), la *dira Celaeno* (*En.*, III, 211) s'assimile elle-même à *Furiarum ... maxima* (*ibid.*, 252).

(5) Flor., II, 6 : *Saguntinorum ultimae dirae*.

Ainsi en était-il primitivement, on le sait, du serment en soi ou de la formulation d'un traité : l'ὅρκος lui-même vengeait sa transgression ; le *silex* qui avait immolé la victime sacrificielle du *foedus* devait frapper celui qui le violerait. C'est par précaution supplémentaire que ces actes puissants, mais qu'on ne jugeait jamais assez garantis, s'accompagnèrent d'imprécations distinctes contre les coupables éventuels. Et de même la *devotio*, pour préciser les effets qu'on en attendait sur l'adversaire (1) ; de même les sentences criminelles d'*exilium* et l'*interdictio ignis et aquae*, si sacralisée qu'elle fût en sa formule propre (2).

Sans doute en advint-il de même de la *dirarum obnuntiatio*. Dans une prescription de type archaïque, Cicéron stipule que tout individu qui passerait outre à un énoncé de *dira* fait par les augures serait, sans autre forme de procès, voué religieusement à la mort (*capital esto*) (3). Mais on conçoit que, lorsque les *obnuntiationes* politiques se furent banalisées, se soit ressenti le besoin d'en revigorer l'effet, au moins dans des occasions d'importance, soit par une recharge, pour ainsi parler, du potentiel ominal des *dirae*, soit par des exsécrations en forme contre ceux qui en avaient négligé l'avertissement. De toute façon, à la date qui nous occupe, *omina* et *exsecrationes* sont des faits étroitement liés dans l'imagination des Romains ; et Cicéron ne croit pas pouvoir mieux stigmatiser le départ proconsulaire de ses ennemis Pison et Gabinius qu'en les prétendant, métaphoriquement, accompagnés de ces deux sortes de malédictions, la seconde étant plus nettement spécifiée religieuse (4).

Rien d'étrange donc à ce que Ateius, voyant sans effet son *obnuntiatio*, l'ait fortifiée d'imprécations en forme. Ni qu'il ait pro-

(1) Celle par laquelle un chef romain se sacrifie religieusement pour le salut de son armée (Liv., X, 28, 15-18) ; et celle par laquelle une ville assiégée est, après *evocatio* de ses dieux, livrée (par prière) aux puissances infernales (Macrob., *S.*, III, 9, 6-13).

(2) Voir, par exemple, Pfaff dans Pauly-Wissowa, *R.E.*, Suppl. IV (1924), col. 454-456, s.v. *Exsecratio*.

(3) *Leg.*, II, 21. Texte cité plus haut, n. 1 de la p. 38.

(4) Cic., *Pro Sestio*, 71 (cité plus haut, n. 1 de la p. 35) ; *In Pison.*, 31 (... *at ominibus saltem bonis ut consules, non tristissimis ut hostes aut proditores prosequebantur ?* Énoncé ironique) et 33 (... *an, quod tibi proficiscenti evenit, ut omnes exsecrarentur, male precarentur, unam tibi illam viam et perpetuam esse vellent ?*). — En 56-55.

noncé ces *exsecrationes* à la porte même de la Ville, c'est-à-dire au dernier instant où pouvait s'exercer son autorité tribunicienne avant que Crassus, franchissant le *pomerium* et dès lors revêtu de la plénitude de son pouvoir proconsulaire, échappât à la vindicte urbaine (1).

Mais que doit-on penser du cérémonial de ces imprécations, tel que le détaille avec complaisance Plutarque ?

Rituel, il devait l'être. Il ne s'agissait plus de l'énoncé quasi-juridique d'*auspicia* contraires, mais d'une sorte d'excommunication sacrée. Et rien de mieux attesté, dans la même période, que la cérémonie, parallèle et inverse, de *consecratio* des biens, par laquelle les tribuns de la plèbe prétendaient compléter religieusement, ou plutôt consommer, la condamnation de leurs ennemis (2). Cérémonie pontificale, donc conforme à la religion d'État (3), mais de tradition tribunicienne, en son origine (sauvegarde de la *sacrosanctitas*), en certaines de ses formules (4), et par la spécification de la déesse Cérès comme bénéficiaire de la confiscation (5) : Cicéron nous en est sûr garant, qui en avait été victime et qui a discuté le cas devant les pontifes. Il n'y a donc aucun motif de douter de l'apparat sacrificiel élémentaire dont, au dire de Plutarque, Ateius accompagna ses « prières d'exsécration » (ἀραί), le foyer portatif sur lequel s'évaporaient les parfums et se versaient les libations (6).

(1) C'est ce que fait bien ressentir Dion Cassius dans sa notice finale, même si l'ordre chronologique des faits n'est pas assuré.

(2) Références groupées par Miss Simpson, *art. cit.*, p. 535 sq. : C. Attinius Labeo contre le censeur Q. Metellus (en 131) ; X... contre le censeur Cn. Lentulus (en 70) ; Clodius contre Cicéron et L. Ninnius contre Clodius (en 58) ; Clodius contre le proconsul A. Gabinius (en 57).

(3) Assistance d'un pontife (Cic., *De domo*, 134 sq., 139, 141), d'un *tibicen* (*ibid.*, 123, 125). — Cf. P. Wuilleumier, éd. Budé (Cicéron, *Discours*, t. XIII, Paris, 1952), avec ses notes, en particulier p. 157, n. 1.

(4) Cic., *ibid.*, 123 (*Si tribunus plebis verbis non minus priscis et aeque sollemnibus* [que celles des pontifes] *bona cuiuspiam consecrarit ...*) ; peut-être confirmé, en interprétation malveillante, par 140 (... *quemadmodum iste* [Clodius] *praeposteris verbis, ominibus obscenis, identidem se ipse revocando, dubitans, timens, haesitans, omnia aliter ac vos* [les pontifes] *in monumentis habetis et pronuntiarit et fecerit*).

(5) Cic., *ibid.*, 125. — Cf. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (Paris, 1958), pp. 344-347.

(6) Le *foculus*, qui paraît si ostentatoire à Cicéron dans les cérémonies tribuniciennes de consécration (*Pro domo*, 123, 124, 125).

Ni du fait que, selon lui, ces gestes de la religion la plus commune s'accompagnèrent de prières « étranges » et « antiques » (les épithètes étant volontairement vagues, pour plus d'effet affectif) : en 449, la « réconciliation » du tribunat de la plèbe avec la Cité patricienne s'était faite sous le signe d'une contamination entre l'autorité pontificale et un très vieux cérémoniel plébéien (1) ; et l'*exsecratio* était l'arme primordiale par laquelle le tribunat de la plèbe avait sauvegardé sa naissance et ses fragiles débuts (2).

Même l'effroi mystérieux dont le récit de Plutarque veut donner l'impression n'est sans doute pas dépourvu de réalité historique. Par ces liturgies spectaculaires, les tribuns visaient à répandre la terreur dans la foule : Cicéron l'atteste (3). Et certes l'archaïsme inhabituel des rites et des formules (très certain, lui aussi) (4) y contribuait pour beaucoup. Même si d'autres raisons engageaient les tribuns à en renouveler l'usage : ferveur « varronienne » pour les antiquités religieuses ; restauration de leur propre prestige religieux, originel, mais usé par le caractère de plus en plus politique de leurs activités ; désir de renforcer l'unité d'action des *populares* en appelant leur attention sur un patrimoine idéologique vénérable... Aucun de ces éléments psychologiques ne saurait être négligé. Mais la volonté majeure est évidemment celle d'une puissante emprise affective sur une foule de plus en plus sensible à l'inquiétude religieuse (5) : il était naturel qu'Ateius, usant en dernier ressort et à l'ultime instant des *exsecrationes* pour obtenir le renoncement de Crassus, en fît jouer au maximum le mystère et l'horreur.

Mais là s'arrête la crédibilité de Plutarque.

Quand il parle de l'invocation *nominale* de « certains dieux redoutables et étranges », il est à craindre qu'il ait dans l'esprit les listes

(1) Liv., III, 54, 8-9 ; 55, 6-7. — Cf. J. Bayet, *Tite-Live* (éd. Budé), t. III, 2e éd. (1954), pp. 145-153 (*L'organisation plébéienne et les « leges sacratae »*).

(2) La *lex sacrata* est, selon Festus, celle qui stipule *exsecratio* de qui viole la sacrosainteté tribunicienne (plutôt qu'une loi sanctionnée par *exsecratio*) : voir J. Bayet, *loc. cit.*, p. 147.

(3) *Pro domo*, 125 (... *abuti deorum immortalium numine ad hominum timorem*).

(4) *Ibid.*, 123 (... *ille furor tribuni plebis, ductus ex nonnullis perveterum temporum exemplis*) ; 125 (... *quid foculus, quid preces, quid prisca* [il nous semble inutile de suppléer *verba*] *voluerunt*). — Voir aussi les textes cités n. 4, p. 43.

(5) Cf. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 160.

abracadabrantes de divinités ou de démons que la magie, de plus en plus, appelait ou contraignait à servir les haines ou les désirs de ses contemporains (1).

Quand il attribue à la formule d'*exsecratio* l'effet de la *devotio* la plus classique (le sacrifice « de compensation » du demandeur), il dramatise et généralise abusivement le cas d'Ateius condamné par Ap. Claudius. Peut-être à la suite d'une confusion de sens entre *votum* et *devotio* (2).

Quand il reproche au tribun d'avoir déchaîné sur la Ville une immense δεισιδαιμονία, peut-être combine-t-il, pour une plus belle clausule rhétorique, les réactions psychologiques de novembre 56 (une confusion de scepticisme et d'appréhension, semble-t-il) et celles qui accompagnant l'annonce du désastre de Carrhes, réveillèrent le souvenir, vrai ou faux, de tous les *omina* dont le proconsul avait fait fi.



En bref, Plutarque a tronqué le récit de l'épisode pour n'en retenir que la partie la plus spectaculaire. Il a ainsi faussé radicalement la suite chronologique et la signification des démarches de C. Ateius. Il a, d'autre part, en son effort louable pour revivre l'atmosphère de l'épisode qu'il narrait, substitué à la psychologie historique des faits le frisson de la religiosité de son temps. Mais, ce faisant, il nous a conservé assez de détails sûrs pour que son témoignage nous soit précieux à côté de ceux de Cicéron et de Dion Cassius : il nous fait mieux qu'eux concevoir à quelles émotivités religieuses de la foule s'adressaient les mises en scène tribuniciennes et quelles hantises sans âge elles visaient à réveiller dans les cœurs.

Paris. Jean Bayet.

(1) Il n'y a pas ici, bien entendu, à faire valoir le mystère qui originellement, semble-t-il, couvrait le nom du dieu auquel était « consacré » celui qui avait violé la *sacrosanctitas* tribunicienne (Dion. Hal., VI, 89). — Sans nier cependant que la plèbe ait pu avoir des dieux particuliers quasi-oubliés à l'époque classique.

(2) Cf. le texte de Lucain (cité n. 1, p. 36), où transparaît nettement le sens de *votum* = fixation religieuse (des *dirae*) dans le temps et l'espace.

Profanus et *profanare*

Un fait important pour la définition des faits religieux indo-européens, par contraste avec ceux d'autres familles linguistiques ou d'autres communautés de culture, est que chaque langue indo-européenne a institué sa propre terminologie du sacré et du profane. Il n'y a pas deux langues qui coïncident sous ce rapport. C'est un fait de grande portée, et dont la conséquence immédiate, pour la méthode, est l'obligation d'examiner la situation de chaque langue pour elle-même.

L'opposition en latin s'établit par *sacer* et *profanus*. Le terme de base est *sacer*, terme assurément ancien, de date italique au moins, quoique sans correspondant certain ailleurs, et ne prêtant de ce fait qu'à une analyse matérielle par **sak-ro-*. Au contraire, le terme opposé, *profanus*, est clairement de formation latine, donc plus récent. La même discordance apparaît par exemple en grec, où à *ἱερός*, *ὅσιος* s'oppose une forme négative, *ἀν-ίερος*, *ἀν-όσιος*, ou un adjectif comme *βέβηλος* qui signifie seulement « accessible » et qui ne s'oppose au « sacré » qu'en tant que celui-ci est « interdit » (*ἄβατος*). D'ailleurs, en latin même, *sacer* peut occasionnellement avoir un autre contraire que *profanus*, par exemple *publicus* (1). Dans la mesure où la pratique religieuse exigeait un terme spécial pour dénoter le contraire du sacré, il semblerait qu'un adjectif négatif du type de gr. *ἀν-ίερος* ou véd. *an-ṛta-* dût s'imposer en latin aussi. Ce qu'il y a de curieux dans le cas de *profanus* est qu'il a tout l'air en effet d'avoir un sens négatif, mais qu'il est négatif par rapport à *fanum*, non à *sacer*, et que de plus il comporte un préfixe *pro-* inattendu en cette fonction. On ne discerne donc clairement ni pourquoi *profanus* a été ainsi formé ni comment il s'oppose à *sacer*.

A cela s'ajoute une particularité bien plus singulière encore, dans le sens du verbe dérivé *profanare*. On trouve *profanare* comme « profaner », mais aussi avec la valeur toute contraire, celle de

(1) Cf. *Rev. de Philologie*, 1955, p. 8.

« consacrer ». Il y a donc apparemment deux verbes *profanare* de sens contradictoire quoiqu'ils dépendent l'un et l'autre de *profanus*. Les étymologistes récents admettent ces deux valeurs opposées dans *profanare* (1). Comment expliquer cette étrangeté, qui semble avoir déconcerté même les exégètes romains ?

Occupons-nous d'abord de la formation de *profanus*. Il n'y a qu'un adjectif formé comme *profanus*, où *pro-* ait la même fonction ; c'est *profestus*, contraire de *festus*, avec lequel il est cité dans une formule d'origine pontificale *festis profestisque diebus* (Liv., XXXV, 3, 9). Le jour *profestus* est en dehors des *dies festi*. C'est le même *prō-* que dans *prōhibeō* « tenir en dehors, tenir écarté de... ». L'analogie de *profanus* et de *profestus* a déjà frappé les anciens. *Profestum facere est tanquam profanum facere... Itaque diem profestum diem sine feriis esse*, dit Festus, 298, et il continue à l'article suivant : *Profanum est quod fani religione non tenetur*. L'abrégé de Festus, 256, énonce : *Profanum quod non est sacrum*, et c'est le sens qui se fixe dès l'antiquité chez les commentateurs : *sacro profanum contrarium* (Serv., *ad Aen.*, XII, 779) aussi bien que dans l'emploi des écrivains : *haec omnia in profano deseri placet sacra?* (Liv., V, 52, 7). L'analogie entre *profanus* et *profestus* suffirait à montrer que *profanus* vient du vocabulaire technique des *pontifices*.

Mais il reste à voir pourquoi cet adjectif a été constitué sur *fanum*. La formation de *profanus* nous reporte en réalité à un stade antérieur du sens de *fanum* ; c'est celui qu'atteste une définition bien connue : *fanum... id est locus templo effatus* (Liv., X, 37). Il y a plusieurs autres preuves que *fanum* désignait l'emplacement consacré aux dieux, et non pas encore l'édifice, temple ou chapelle, qui y était ajouté. En particulier on notera l'expression *sistere fana*, tirée des vieux rituels par Festus 476 : *sistere fana cum in urbe condenda dicitur significat loca in oppido futurorum fanorum constituere, <quam>quam Antistius Labeo ait in Commentario XV Juris Pontifici fana sistere esse lectisternia certis in fano locis componere.* (Paul.) *sistere fana cum dicerent significabatur lectisternia certis in fano locis componere*. On appelait donc *fana* les emplacements voués au culte ou à certaines cérémonies. C'est aussi ce qui ressort d'une ancienne inscription (58 av. J.-C.) de Sabine, qui énonce la loi du temple de Jupiter Liber à Furfo (*CIL*, IX, 3513) :

(1) Hofmann, *Lat. Etym. Wb.*, s.v. *fanum*, I, pp. 453-454 ; Ernout-Meillet[3], s.v. *fanum*, p. 384.

sei quei ad hoc templum rem deivinam fecerit Jovi Libero aut Jovis Genio, pelleis coria fanei sunto. Les peaux et cuirs des victimes offertes dans le *templum* appartiennent au *fanum*. Si la différence des termes employés a un sens, *fanum* est plus général que *templum* et désigne le lieu sacré dans son ensemble et en quelque sorte comme entité. On reconnaît encore ce sens dans le texte, emprunté aussi à d'anciennes sources, du sénatusconsulte pris sur l'initiative de Camille après la victoire sur les Gaulois (Liv., V, 50, 2) : *fana omnia quo<a>d ea hostis possedisset restituerentur terminarenturque*, ce qui est rendu chez Plutarque (*Cam.*, 32, 6) τοὺς ἱεροὺς τόπους ἀναλαβεῖν καὶ ὁρίσαι. *Fana* a donc été compris comme ἱεροὶ τόποι. L'ensemble de ces indices devrait suffire à montrer que *fanum* est, dans un sens large, l'endroit « consacré ». C'est par rapport à *fanum* ainsi entendu que *profanus* se détermine, dans la définition que nous lisons chez Festus, 298, *profanum est quod fani religione non tenetur.*

Pour progresser dans l'analyse de *profanus*, nous devons maintenant considérer le verbe *profanare* (1). Celui-ci en principe ne devrait pas soulever plus de questions que *sacrare*, auquel il s'oppose et qui a la même formation dénominative. De fait, *profanare* signifie clairement « profanum facere » dans un exemple aussi démonstratif que celui-ci : *Rogationem extemplo tulerunt plebesque scivit ut... dies (que) festi, sacra, sacerdotes, quae ipsius* (sc. *Philippi*) *maiorumque eius honoris causa instituta essent, omnia profanarentur* (Liv., XXXI, 44, 3). Dans quel sens faut-il entendre « profanum facere » ? Cet emploi de *profanare* le montre sans ambiguïté : devient *profanum* ce que l'autorité décide de priver de son caractère sacré. La qualité de *profanum* s'applique non pas à tout ce qui, de fait, n'est pas *sacrum*, mais à ce qui a cessé de l'être.

Nous avons ici l'appui de témoignages très significatifs qui émanent d'érudits romains. On les trouve chez Macrobe (Sat., III, 3) :

> *Profanum omnes paene consentiunt id esse quod extra fanaticam causam sit, quasi porro a fano, et a religione secretum. ...Eo accedit quod Trebatius profanum id proprie dici, ait, quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est.* Cf. Virg., *Aen.*, XII, 779 *quos contra Aeneadae bello fecere profanos, unde ostendit* (sc. *Vergilius*) *proprie profanum quod ex sacro promiscuum humanis actibus commodatum est.*

(1) Nous ne nous occuperons pas de *profanare* au sens de « profaner, souiller », qui ne fait du reste aucune question.

L'importance de ces données réside à nos yeux dans le fait qu'elles mettent le sens de *profanus* en accord avec les conditions réelles de son emploi et en même temps qu'elles éclairent la nature de l'opposition entre *profanus* et *sacer*. S'il avait fallu créer un terme de sens contraire à *sacer*, on aurait pu se contenter d'un adjectif négatif, comme on l'a fait pour d'autres notions, également prégnantes : *in-justus, im-pius, in-sanus*, etc. et comme le grec l'a fait en exprimant par ἀνίερος le contraire de ἱερός. C'est probablement que le problème n'était pas en latin de qualifier le « non-sacré », mais de spécifier ce qui n'est *plus* sacré, ce qui ne comporte plus les privilèges ni les dangers du sacré, en un mot ce qui est « désacralisé ». Qu'on lise le texte de Macrobe cité ci-dessus et on verra que *profanus* a bien été entendu comme « désacralisé » par les exégètes romains. On est donc amené à se représenter *profanus*, dans l'aspect premier de la notion, non comme l'opposé abstrait de *sacer*, mais comme ce qui est mis hors de l'espace consacré dit *fanum*, et par suite devient propre à l'usage commun. *Profanus* se sera d'abord appliqué à des objets concrets qui, introduits dans le *fanum*, ne sont plus ensuite reconnus comme sacrés et doivent être retranchés, laissés hors du *fanum*.

Comment alors *profanare* « désacraliser » pourrait-il signifier en même temps juste le contraire : « offrir à la divinité, consacrer », comme l'enseignent tant d'ouvrages autorisés ? Une telle contradiction est-elle concevable ?

Ce *profanare* « consacrer » apparaît dans les textes suivants de Caton. D'abord quand il indique comment procéder au premier labourage de printemps : *Ubi daps profanata comestaque erit, verno arare incipito* (*Agr.*, 50). Plus loin, il prescrit la manière de faire l'offrande pour les bœufs (*dapem pro bubus*) à Jupiter Dapalis. Ce rituel doit être cité :

> *Dapem hoc modo fieri oportet. Jovi dapali culignam vini quantum vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis, et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies. Jupiter dapalis, quod tibi fieri oportet, in domo familia mea, culignam vini dapi, eius rei ergo macte, hac illace dape pollucenda esto. Manus interluito. Postea vinum sumito. Jupiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto. Macte vino inferio esto. Vestae si voles dato. Daps Jovi assaria pecuina, urna vini Jovi caste. Profanato sine contagione. Postea dape facta, serito* etc. (*Agr.*, 132).

Toute cette phraséologie devrait être étudiée de près. Retenons-en l'essentiel, qui est pour notre objet la liaison étroite entre les

termes *daps*, *pollucere* et *profanare*. Sans aucun doute ils étaient associés dans le vieux rituel dont Caton s'inspire et il importe particulièrement d'inclure *daps* et *pollucere* dans l'examen du sens de *profanare*. On voit ici *profanare* employé les deux fois à propos de *daps*. D'abord : *ubi daps profanata comestaque erit*. Puis : *Profanato* (sc. *dapem*) *sine contagione*. Ce deuxième exemple au moins a bien l'air de signifier : « il faut *consacrer* l'offrande sans y toucher avec les mains ».

Cependant ne concluons pas avant de nous être complètement éclairés sur le sens rituel de *profanare*. Ces textes de Caton doivent être confrontés à une série d'autres exemples, les uns d'historiens, les autres d'érudits romains. Nous disposons ici d'un ensemble de données plus cohérentes qu'il n'y paraît et qu'il faut seulement prendre la peine de lire avec soin pour que la solution du problème s'en dégage.

Nous trouvons *profanare* dans un passage de Festus, 270, qui rapporte la légende des familles de Potitius et de Pinarius, les deux personnages qui furent les premiers associés au sacrifice d'Hercule chez Évandre, après la victoire d'Hercule sur Cacus. La famille de Potitius s'est éteinte. Pinarius était arrivé trop tard pour la cérémonie ; c'est pourquoi ses descendants ne reçoivent pas les chairs des victimes :

> *Potitium et Pinarium Hercules, cum ad aram quae hodie Maxima appellatur, decimam boum quos a Geryone abductos abigebat Argos in patriam profanasset, genus sacrificii edocuit. ...Pinarius quod non adfuit sacrificio, postea cautum est ne quis Pinariorum ex eo sacrificio vesceretur.*

Il faut en rapprocher la version de la légende que Tite-Live nous rapporte (I, 7). Évandre prédit à Hercule qu'un autel lui sera dédié qui s'appellera Ara Maxima.

> *Dextra Hercules data accipere se omen impleturumque fata ara condita ac dicata ait. Ibi tum primum boue eximia capta de grege sacrum Herculi, adhibitis ad ministerium dapemque Potitiis ac Pinariis, quae tum familiae maximae inclitae ea loca incolebant, factum. Forte ita evenit ut Potitii ad tempus praesto essent iisque exta apponerentur, Pinarii extis adesis ad ceteram venirent dapem. Inde institutum mansit, doncec Pinarium genus fuit, ne extis sollemnibus vescerentur.*

> « Hercule lui tendit la main et déclara qu'il acceptait le présage et voulait réaliser la prédiction en élévant et en consacrant un autel. C'est alors que pour la première fois, en prenant un bœuf de choix dans le troupeau, on offrit un sacrifice à Hercule. On fit participer à la cérémonie et au repas rituel les Potitius et les Pinarius, qui étaient alors les deux familles notables du pays. Le hasard fit que les Potitius arrivèrent à temps et qu'on leur servit les chairs consacrées ; tandis que les Pinarius arrivèrent une fois ces chairs mangées et n'eurent que les autres services. De là cette coutumes, qui dura tant qu'il y eut des Pinarius, de les exclure de la participation aux chairs du sacrifice » (trad. Baillet).

Le développement de la légende, on le voit, a étendu le rôle religieux d'Hercule. De bénéficiaire du sacrifice qu'il était, il en devient l'offrant. Cette variation est de peu d'intérêt au regard de l'accord des deux textes sur le principal, qui est la nature même du sacrifice : c'est une *daps*, où les chairs de la victime après la consécration étaient consommées par des assistants privilégiés. C'est ce qu'indique l'expression topique de Festus, *decimam boum profanare*. C'est en relation avec cette *daps* à Hercule que *profanare* prend son sens.

Nous le voyons par un autre exemple de *profanare*, qui se lit chez Macrobe, *Sat.*, III, 6, à propos du culte d'Hercule. L'écrivain explique le surnom d'Hercule *Victor* par une tradition qu'il relate d'après Masurius Sabinus, au 2e livre des *Memorialia*. Un certain Marcus Octavius Herennius, dit-il, ayant entrepris un commerce et ayant fait fortune, consacra à Hercule le dixième de ses gains : *instituit mercaturam, et re bene gesta, decimam Herculi profanavit* (1). Pourquoi emploie-t-il *profanare* ici, justement avec *decima* et à propos d'Hercule ? Evidemment en souvenir de l'histoire des Pinarii et du sacrifice à Hercule, que Macrobe rapporte aussitôt après : cette fois sa source, qu'il cite, est l'ouvrage de Veratius Pontificalis sur les Supplications :

> *Pinariis, qui novissimi comeso prandio venissent, cum iam manus pransores lavarent, praecepisse Herculem, ne quid postea ipsi aut progenies ipsorum ex decima gustarent sacranda sibi, sed ministrandi tantummodo causa, non ad epulas convenirent.*

> « Les Pinarii étant arrivés les derniers lorsque le repas était déjà achevé et au moment où les convives se lavaient déjà les mains, Hercule prescrivit qu'à l'avenir ni eux ni leurs descendants ne goûteraient au dixième (de l'offrande) qu'on lui consacrait, et qu'ils viendraient seulement pour prendre part au service, mais non au festin ».

(1) Le reste de la narration est omis ici ; il n'a pas de rapport avec notre problème.

Il suffit de rapprocher les deux endroits de la narration chez Macrobe. Ce qui est appelé d'abord *decimam profanare* est décrit ici comme *decimam sacrare*. C'est la même opération définie en des termes qui, malgré l'apparence, sont équivalents. Ce qui pour Hercule est *sacrare*, devient *profanare* au point de vue de l'offrant. La raison en est évidente : ce sacrifice à Hercule comportait une *daps* où les chairs offertes étaient consommées. Mais pour que les assistants pussent y goûter, ces chairs devaient être *désacralisées* après le service divin. C'est ce que veut dire l'expression *decimam profanare*, qui en raccourci énonce que l'oblation est consacrée au dieu, puis désacralisée au bénéfice de ses fidèles.

On en trouvera confirmation dans deux témoignages supplémentaires, maintenant utilisables malgré les altérations du texte transmis. L'un est chez Festus, 242, s. v. *poriciam*, notice incomplète du début : *... culo quia profana ea quoque, id est deo dic<a>ta consume (-mi ?) est necesse*, d'où il paraît ressortir que les *profana* étaient consommés. Bien plus détaillé est un passage de Varron, *LL*, VI, 54 :

> *Hinc fana nominata, quod pontifices in sacrando fati sint finem ; hinc profanum quod est ante fanum coniunctum fano ; hinc profanatum quid in sacrificio atque* (*ad quae* ms.) *Herculi decuma appellata quod sacrificio quodam<pro> fanatur, id est ut fani lege sit. Id dicitur polluctum quod a porriciendo est fictum ; cum enim ex mercibus libamenta porrecta sunt Herculi in aram, tum polluctum est, ut cum profanatum dicitur, id est proinde ut sit fani factum : itaque ibi olim in fano consumebatur omne quod profan<at> um erat, ut etiam <nunc> fit quod praetor urbanus quotannis facit, cum Herculi immolat publice iuvencam.*

Le texte a été quelque peu maltraité par la tradition qui a brouillé çà et là la répartition de *profanum* et *profanatum*. Mais le contenu de cette notice n'est pas si difficile à interpréter. Varron cherche à concilier l'étymologie qu'il donne de *profanus* avec les usages religieux, et en particulier avec l'expression *profanare* appliquée à la dîme d'Hercule. Pour lui *profanus* signifie « ante fanum coniunctum fano ». C'est là un artifice obtenu par une équivalence mécanique entre *pro* et *ante*, et qu'il renforce par un « conjunctum fano » inventé ad hoc ; Varron veut ainsi se donner le moyen d'expliquer *profanatur* par « ut fani lege sit ». Mais ce qu'il rapporte d'utile n'en subsiste pas moins ; c'est la confirmation de la pratique liée au culte d'Hercule, l'action de *profanare decumam* et de livrer à la consommation publique ce qui est *polluctum*. « Ainsi dit-il, autrefois tout ce qui était *profanatum* était consommé dans le *fanum*, comme on fait encore maintenant avec le sacrifice que le préteur urbain offre chaque année, quand il immole officiellement une génisse à Hercule ». Dans le *polluctum* offert à Hercule il y avait bien consommation des chairs. C'est ce qu'on appelait *profanare decumam Herculi*. On « consacre » l'offrande, puis on la « profane » en la consommant.

Si on veut bien reprendre maintenant les citations de Caton produites ci-dessus, on verra que l'emploi d'abord si singulier de *profanare* retrouve sa justification dans le même contexte rituel ; *daps profanata comestaque* veut dire une *daps* consacrée, puis désacralisée et enfin consommée. Il s'agit en effet d'un *polluctum* offert à Jupiter dapalis : pour une *daps* destinée à être ensuite consommée, on disait par abréviation *dapem profanare* (au lieu, par exemple, de *dapem profanandam sacrare*). On ne s'étonnera plus que Caton puisse écrire (*dapem*) *profanato sine contagione*. L'expression était usuelle et n'entraînait aucune ambiguïté. En effet Caton continue : *postea, d a p e f a c t a, serito*, etc. D'ailleurs une portion du *polluctum* était en règle générale livrée à la consommation (cf. Plaute, *Rud.*, 1419).

Il n'existe donc pas deux verbes *profanare* de sens contradictoire, mais un seul. Dans la langue du rituel, *profanare* s'est chargé d'un sens technique « rendre apte à la consommation (une offrande) » ; on a pu dire *profanare dapem*, pour « consacrer une oblation vouée ensuite à la consommation ». Avec l'habitude on a pris licence de dire *profanare decumam Herculi* avec la même construction que *sacrare decumam Herculi*. C'est ce qui a produit l'illusion d'un *profanare* signifiant « consacrer » en général. Tout s'ordonne dans une perspective intelligible si l'on commence par rendre à *profanus* son sens propre qui est « désacralisé », et si l'on replace *profanare* dans les conditions très particulières de son emploi comme terme du rituel (1).

Paris. E. BENVENISTE.

(1) Le *Dictionnaire étymologique* d'ERNOUT-MEILLET, paru en 4e édition pendant l'impression du présent article, renvoie (s. v. *fanum* I, p. 216) à H. WAGENVOORT, *Mnemosyne*, 1949, p. 319-332, que je regrette de n'avoir pas connu. (Note de correction).

Die Laima
und der zweite Merseburger Zauberspruch

Einer schon über hundert Jahre alten und anscheinend beinahe völlig vergessenen Vermutung Graffs folgend habe ich in der Festschrift für Adolf Bach (*Rheinische Vierteljahrsblätter*, 21, 1956, S. 11) versucht, das ja immer noch nicht befriedigend erklärte *gelimida* des zweiten Merseburger Zauberspruchs mit der baltischen Göttin Laima in Verbindung zu bringen und so dem Zauberspruch in seiner abschliessenden Zauberformel an Stelle handwerklicher Wünsche oder Notbehelfe ein magisches Wort zu gewinnen. Die Brücke bietet sich mit dem « *qui favet der limit* » des Abrogans (138, 16), und ich habe in dem genannten Beitrag versucht, eine Reihe von möglichen Verbindungen lautlicher, geographischer, chronologischer und inhaltlicher Art aufzuzählen.

Ich bin inzwischen zu der Ansicht gekommen, dass sich hier einiges noch bestimmter fassen lässt und dass sich insbesondere auch für das Wesen der Laima in Verbindung mit der Uppsalaer Dissertation von Haralds Biezais (*Die Hauptgöttinen der alten Letten*, 1955) und dem Aufsatz von O. Loorits (*Zum Problem der lettischen Schicksalsgöttinen*, in *Zs. f. slav. Phil.*, 26 (1957), S. 78) vom Merseburger Zauberspruch aus noch einiger Aufschluss gewinnen lässt — vorausgesetzt natürlich immer, dass man die Beziehung *gelimida* - Laima anerkennt.

Was zunächst das Verhältnis des magischen Stammes **leim-* im Baltischen und im Germanischen zueinander angeht, so ist doch wohl angesichts der weiten Verbreitung und der vielen Ableitungen im Baltischen (*laima* « Glück », *laimùs* « ertragreich », *laiméti* « gewinnen », *laiminti* « segnen, beglückwünschen », *laimuôt* « beglücken, segnen ») und der nur sehr spärlichen und nur auf eine ganz bestimmte Bedeutung eingeengten Verbreitung im Germanischen am ehesten eine Entlehnung durch die Germanen aus dem Baltischen anzunehmen. So wie Finnen und Lappen für gewisse Arten germanischen Zaubers grosse Bedeutung hatten, so sehen wir hier dann auch die Balten in der gleichen Rolle. Das kann sich vom ersten vorchristlichen Jahrhundert bis zum dritten nachchristlichen, am wahrscheinlichsten wohl im ersten nachchristlichen Jahrhundert in den Gebieten zwischen Weichsel- und Dünamündung abgespielt haben.

Man wird also für diese Zeit eine baltische **Leima* annehmen müssen, wobei es offen bleiben kann, ob es sich um eine unmittelbare Ableitung von der Wurzel **lēi-/lei-* « gewähren » oder um eine Assimilation aus der Zwischenstufe **leidma* handelt. Über die Bedeutung dieser urbaltischen **Leima* wird noch im Zusammenhang mit den lettischen Quellen und dem Merseburger Zauberspruch zu reden sein. Im Germanischen wurde jedenfalls damals mit dem baltischen Stamm **leim* ein Faktitivum **leimjan* gebildet mit der Bedeutung « mit der Laima, mit der Kraft der Laima versehen » — so wie ahd. *farawen, merken, waten* gebildet wurde : « mit Farbe, Marke, Kleidung versehen ». (Vielleicht brauchte dieses Faktitivum auch nur dem schon vorhandenen baltischen Faktitivum, dem Vorläufer des lett. *laimuôt* oder lit. *laiminti* nachgebildet zu werden. — Die seinerzeit von mir in Anm. 4 gemachte Bemerkung ist, als nur auf die Lauma bezüglich, zu streichen.)

Was aber war diese Laima damals im ersten nachchristlichen Jahrhundert? Eine Göttin oder eine unpersönliche Machtvorstellung, dem Mana, dem Heil oder der Hamingja entsprechend? Und wenn eine Göttin : was für eine Göttin? Eine Schicksalgöttin, eine Fruchbarkeitsgöttin oder eher ein hilfreicher Vegetationsgeist niederer Art? Für die bei der Entlehnung auf praktische Zauberzwecke ausgehenden Germanen konnte wohl eine unpersönliche Machtsvorstellung weniger Anreiz bieten als eine in einschlägigen Zauberwirkungen bereits vielfach bewährte göttliche Helferin. Also werden wir diese in den Dainas vielfach vertretenen Züge der Kühe-Laima, der Pferde-Laima, der Segen spendenden, heilenden, helfenden Laima wohl schon für das erste nachchristliche Jahrhundert voraussetzen müssen :

> Komm hinaus, Bäuerin, ich werde dir sagen, wo die Kühe-Laima ist : im Kuhstall unter der Schwelle, dort liegt deine Kühe-Laima (32 449, nach Biezais, S. 256).

oder :

> Ein weisses Huhn geriet in meinen Kuhhof ; das war kein weisses Huhn, das war meine Kühe-Laima (32 446, nach Biezais, S. 256).

Ausser als Hulm erscheint Laima auch noch häufiger als Schlange oder Käfer. Daneben erscheint sie auch als Linde:

> Eine dichte Linde ist in meinem Kuhhof aufgewachsen; das war keine dichte Linde, das war eine Kühe-Laima (29 172, nach Biezais, S. 256).

Uns interessiert hier natürlich vom Merseburger Zauberspruch aus besonders die Pferde-Laima:

> Komm hinaus, Bauer, ich werde dir sagen, wo die Pferde-Laima ist: im Pferdestall unter der Schwelle, dort ist deine Pferde-Laima (32 501, Biezais, S. 257; ferner 32 632, 738, 29 968 u.a.).

Und vor allem ist hier eben noch einmal an den die nächste Parallele zum Merseburger Zauberspruch bildenden Spruch 33 653 zu erinnern:

> Gott fährt, Laime reitet,
> Es fällt das Pferd der Laime.
> O Gott, Retter,
> Hebe das Pferd der Laime auf!

Bei den in den Dainas vorhandenen Gebeten zu Laima stehen zahlenmässig an erster Stelle die Gebete um Brot, Vieh, Flachs usw., also um die Gaben der Fruchtbarkeit; an zweiter Stelle stehen die Gebete, die sich an Laima als Nothelferin in den verschiedensten Lagen wenden (Biezais, S. 137). Das alles sind Züge, die es den Germanen nahe legen konnten, die Macht der Laima auch sich selber wirksam und zauberkräftig zu machen, und die wir darum wohl auch für die Zeit der Übernahme schon voraussetzen müssen.

War die Laima nun damals irgend ein kleinerer Vegetationsdämon oder war sie eine grosse Göttin? Vom Standpunkt der entlehnenden Germanen aus genügte es, wenn sie ein hilfreicher Vegetationsdämon war; reizvoller war es aber wohl noch, wenn sie eine grosse Göttin war, die sich auch mit derlei niederen praktischen Hilfen befasste. Nur eine erhaben über den Niederungen des Alltags schwebende Schicksalsgöttin oder gar unpersönliche Schicksalsmacht, das durfte sie nicht sein.

Verbinden wir diese Gesichtpunkte der Germanen nun mit dem, was sich aus der lettischen Überlieferung ergibt, so ist das wahrscheinlichste wohl, dass Laima damals eine Fruchtbarkeitsgöttin war etwa von der Art der germanischen Freyja, zugleich aber auch wie diese als zauberkräftige Helferin in ihrem Fruchtbarkeitsbereich angerufen werden konnte. So ist Laima — wie auch Freyja — insbesondere auch eine Göttin der Geburt und der sich darin offenbarenden Fruchtbarkeit: « Bei der Geburt des Kindes wird von den Wöchnerinnen hauptsächlich Laima angerufen. Der besonderen Fürsorge dieser Göttin ist die Frau als Lebensträgerin, als Gebärerin des Kindes übergeben. Sie waeht über sie und beschützt sie in allen Nöten. Überhaupt macht sich ein enger Zusammenhang zwischen der Fruchtbarkeit des Weibes und Laima bemerkbar. In einem Liede heisst sogar das weibliche Geschlechtsorgan « Laima-Loch »:

> Ich war ein Junge und hatte eine Hand; ich warf einen kleinen Stein über die Daugava, ich warf ihn dem Mädchen gerade ins Laima-Loch hinein (34 615).

Es wird auch gesagt, dass das Mädchen bei dem Burschen liegend seine *laimina* (« Laimachen ») bekommt (12 588) » (Biezais, S. 191).

Es findet sich noch ein weiterer, entscheidender Zug, den Laima mit vielen Fruchtbarkeitsgottheiten, auch mit Freya, gemeinsam hat und der alt sein muss, der keine jüngere Erfindung sein kann: die Ambivalenz, Laimas Beziehung nicht nur zum Leben sondern auch zum Tode. Laima bestimmt zusammen mit Gott, wer sterben muss:

> Gott verging der Tag im Gespräch mit Laimina,
> wer wird sterben müssen, wer unter der hellen Sonne leben.
> (27 684, Biezais, S. 129)

Das stimmt zu jener dunklen und vereinsamten Stelle in den Grimnismál, dass Freyja die Hälfte der fallenden Krieger bestimmt, Odin die andere Hälfte.

Zuweilen wird diese Ambivalenz auch in zwei Gestalten aufgespalten, dann erscheint als die dem Tode zugewandte Seite der Laima die *veļu māte* « die Mutter der verstorbenen Seelen, der Gefallenen ». Altnordisch wäre das *vals móðir*, also genau das, als was Freyja in den Grimnismál erscheint. Diese *veļu māte* hilft z.B. in der Daina 22 194 einem Mädchen, das von der Laima, vergessen worden ist, indem sie die Ehefrau des Mannes tötet, den dann das Mädchen gewinnt. In Varianten dieses Liedes tritt aber auch Laima an die Stelle der *veļu māte*, der Totenmutter, so dass hier die Austauschbarkeit, die Ambivalenz, besonders deutlich wird (Biezais, S. 130).

Eine wohl erst jüngere Personifizierung der dunklen Seite der

Laima stellt ihre Negation, die Nelaima, « das Unglück », dar. So etwa:

> Meine Laima begegnete der Nelaima auf dem Wege.
> Stoss, Laimina, die Nelaima vom Wege an den Rand (9263)

oder:

> Laima sitzt auf dem Berge, Nelaima im Tal.
> Wirf, Laimina, der Nelaima einen Stein in den Rücken.
> (1220, Biezais, S. 138).

Aber wenn es sich hier auch um eine erst jüngere Personifizierung handelt, so zeugt doch auch sie von der vorhandenen alten Ambivalenz. Besonders anschaulich wird das noch in einem lettischen Maskenumzug, wie ihn J. Janson in seiner Kölner Dissertation beschreibt (*Die lettischen Maskenumzüge*, 1934, S. 64): « Laima ist auch eine seltene Maskenfigur. In Nogallen kommt sie mit der Nelaime — dem Unglück — zusammen vor. Laima wird durch eine junge weissgekleidete Frau mit einem Kranz im Haar und einem Laib Brot in der Hand dargestellt. Sie tritt ein und wünscht einem jeden etwas Gutes. Dann beeilt sie sich fortzugehen. Wenn sie sich umkehrt, wird das Unglück sichtbar, das dem Glück auf den Rücken gebunden ist. Zuweilen ist es ein anderer Mensch, aber manchmal auch ein Strohsack. Das Unglück ist schwarz gekleidet und hat eine Rute in der Hand ».

Die Laima ist also eine alte Göttin der dritten Funktion, eine Fruchtbarkeitsgöttin, und nicht eine eigentliche alte Schicksalsgöttin. Was an ihr in diese Richtung weisen könnte, ist entweder aus der alten Fruchtbarkeitsfunktion entstanden — insofern eben die Gaben der Fruchtbarkeit auch lebens- und schicksalsbestimmend werden können — oder ist wohl späterer, wikingzeitlicher Einfluss der nordischen Nornen. Auf die alte ursprüngliche Verschiedenheit weist Biezais selber hin (ohne allerdings die Konsequenz daraus zu ziehen): « Man kann aber wohl auf einige Momente hinweisen, durch welche sich Laima eindeutig von den genannten Schicksalswesen dieser Völker unterscheidet. Bei den Germanen verknüpft man sie gewöhnlich mit den Vorstellungen des (Schicksal-)Webens, bei den Römern und Griechen — des Spinnens. Laima dagegen hat nichts mit solchen Funktionen zu tun » (S. 294). Denn sie ist eben keine Schicksals-, sondern eine Fruchtbarkeitsgöttin.

Dann fällt aber auch die gewaltsame Konstruktion fort, die Biezais am Schluss seiner Untersuchung macht, um all diese kenn-

zeichnenden Züge der dritten Funktion, der Fruchtbarkeit, wieder aus dem Bild der Laima zu eliminieren, indem er nämlich in all diesen Fällen die Laima nur als Substitution für eine untergegangene unbekannte chthonische Göttin der Letten nimmt, für eine Göttin, die in die Reihe der Erdmutter, der Terra Mater usw. gehört. Diese Göttin ist aber gar nicht untergegangen und verschwunden und von Laima nur vertreten, diese Göttin ist Laima selber, oder zum mindesten übt sie von jeher einen Teil ihrer Funktion aus, so wie es nach dem, was Biezais anführt (S. 339), von M. Brunenieks auch schon richtig gesehen worden ist und jetzt auch in dem angeführten Aufsatz von Loorits noch einmal betont worden ist.

Ein anderer lettischer Name für die Göttin dieses Bereiches ist *zemes māte* « Erdenmutter », ein Name also, der dem der entsprechenden Gottheiten der anderen Religionen näher steht. Sie erscheint jetzt nur noch in der Funktion der Totenmutter, also der *veļu māte* (Biezais, S. 340). Aber über ihre litauische Entsprechung, die Zemynele, haben wir ein Zeugnis vom Ende des 17. Jhs., das hier stellvertretend auch für die alte Funktion der lettischen Erdmutter, der *zemes māte*, stehen kann: « Denn die Zemynele gibt und erhält ihrer Meinung nach Menschen und Vieh und allen Dingen das Leben, darum sie auch bei allen ihren Solennitäten allezeit sie zuerst verehren. Wird jemand geboren, kommt jemand zu einem Stande, wird einem Hauswirt ein Pferd geboren, für alle andren Dingen muss die Zemynele zuerst verehrt werden, da sie allein das Leben gibt und erhält. Stirbt jemand, wird die Zemynele bedienet, ja ihr vertrauet, was sie des Verstorbenen Seele wünschen und gönnen. Sie wird zu der Zeit fleissiger bedienet, als bei andern Feiern, weil der Verstorbene der Zemynelen benötiget ist, gleich als würde es ihm nicht wohl gehen, wenn sie auf ihn zürne. Darum bedienen sie sie nicht allein zu der Zeit, wenn der Mensch gestorben ist und begraben wird, sondern noch viele Jahre hernach um die Zeit seines Begräbnisses » (Biezais, S. 341). Das ist der Bereich, in den auch Laima mit ihren verschiedenen Erscheinungsformen hineingehört, und die Frage ist nur, ob sie ihn im Glauben der alten Letten allein verwaltet hat oder vielleicht zusammen mit andern, so wie einst im Norden Freyja und Frigg, Njörd und Frey in diesen Bereich sich teilten. Aber auch bei Laima dürfte, wie bei Freyja, die Teilung wahrscheinlicher sein.

München. Werner BETZ.

Sur le discours d'Anchise
(*Énéide*, VI, 724-751)

Dans la descente d'Énée aux enfers, le discours d'Anchise représente le moment le plus solennel, celui où le poète semble nous donner sa révélation la plus précieuse. On sait comment il se replace dans l'ensemble du Chant VI. Nous sommes arrivés aux Champs-Elysées et le fils y a retrouvé son père. Mais voici qu'ils aperçoivent un fleuve, le Léthé, qui coule dans un paysage paisible, et, sur les bords du Léthé ils découvrent, bruissant comme des abeilles, une foule innombrable. C'est, Anchise l'apprend à son fils, celle des âmes qui, attendant une nouvelle incarnation, sont venues boire auparavant dans les eaux du fleuve l'oubli de leurs existences antérieures. Enée est surpris de leur voir ce désir d'une vie nouvelle : *Quae lucis miseris tam dira cupido?* Et c'est à cette question que va répondre le discours de son père. Ce sera par l'explication des aventures de l'âme à travers l'univers.

Cette explication sert en fait à préparer la revue de ces ombres sur le point de s'incarner : ce sont pour Anchise et Énée, celles de leurs descendants, les héros de l'histoire romaine. En un sens donc nous sommes devant un moyen commode de présenter à l'ancêtre de la race romaine le tableau glorieux des destinées qui sont réservées à celle-ci. Moyen dramatique que cette anticipation qui donnera à Énée le courage d'affronter les épreuves qui l'attendent sur la terre d'Italie. Et pour Virgile, moyen d'insérer dans l'épopée des origines l'évocation de la Rome de l'histoire.

Il est à remarquer que cette explication ne cadre qu'imparfaitement avec le récit de la descente aux Enfers, récit qui repose sur la peinture traditionnelle de l'Hadès souterrain, alors que dans le discours le sort des âmes parait se jouer essentiellement entre le ciel et la terre. Comment Virgile réussit-il à concilier deux conceptions aussi différentes de l'au-delà? Il est apparent de prime abord, sans entrer encore dans la question difficile des sources, qu'elles ont des origines diverses. La descente aux enfers remonte aux my-

thes des poètes (1), alors que le sort des âmes est dépeint d'après les philosophes. La tradition épique imposa la première, mais la seconde était conseillée par la sagesse. Cette seule constatation rend difficile de penser que l'attitude de Virgile puisse être la même ici et là.

Nous sommes à une époque où, comme Cicéron l'avait souligné, les mythes de l'Hadès ne rencontraient plus l'adhésion de la foi (2). On hésitera certes à croire avec lui que même les vieilles femmes du peuple se refusaient à les admettre. Mais les esprits éclairés, fussent-ils religieux, les refusaient. Ce n'était pas seulement les épicuriens qui les poursuivaient de la critique que l'on sait. Un Chrysippe avait à leur sujet blâmé Platon et dit que la description que celui-ci donnait des châtiments infernaux ne différait en rien de ces épouvantails par lesquels les femmes cherchent à faire tenir les enfants tranquilles (3). Posidonius peut-être (4), Cicéron, Cornutus (5) Sénèque (6) rejetteront les images traditionnelles de l'au-delà. Virgile, quand il philosophait, et l'on sait qu'il avait le goût de le faire, ne pouvait avoir une autre attitude que la leur. Il ne pouvait

(1) Aux données classiques sur le problème recueillies dans le livre d'Eduard NORDEN, *Vergils Aeneis Sechstes Buch*, 2e éd., Berlin, 1926, s'ajoute maintenant le papyrus orphique de Bologne : voir l'excellente étude de Robert TURCAN, *La catabase orphique du papyrus de Bologne* dans *Revue de l'histoire des religions*, 1957, pp. 136-172.

(2) CICÉRON, *nat. deor.*, II, 5 : *quaeue anus tam excors inueniri potest, quae illa, quae quondam credebantur apud inferos portenta, extimescat?* (C'est le stoïcien Balbus qui parle). Cf. *Tusc.*, I, 10 et 48.

(3) *Ap.* PLUT., *Stoic. repugn.*, p. 1040.

(4) POSIDONIUS, *ap.* SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. mathem.*, IX, 66. Cf. Franz CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, p. 35, n. 1. A vrai dire Posidonius n'est pas formellement nommé dans ce passage, dont l'argumentation rappelle celle de Balbus, citée note 2 : les mythes infernaux (par exemple ceux de Tityos et de Tantale dans Homère) sont faux, à la différence de la croyance aux dieux qui est en harmonie avec les apparences. Suit un passage de caractère eschatologique, où K. Reinhardt a voulu voir la doctrine de Posidonius, ce qui a été contesté. Cf. en dernier lieu de celui-ci, l'article *Poseidonios* in P.W., *R.E.*, col. 780, I. 26 sqq.

(5) CORNUTUS, c. 35.

(6) SÉNÈQUE, *Consol. ad Marc.*, 19 : *cogita ... illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse.* Cf. *Ep. ad Luc.*, 24. Voir aussi JUVÉNAL, II, 149 ; ÉPICTÈTE, *Diatr.*, III, 3, 15 (cf. Franz CUMONT, *Lux perpetua,* Paris, 1949, p. 121 : « Il n'y a point d'Hadès, point d'Achéron, point de Cocyte et de Pyriphlégéton, mais tout est plein de dieux et de démons ».

prendre à la lettre la peinture que lui-même, il donnait du Tartare et des Champs-Elysées.

Mais par contre, comme les écrivains dont je viens de citer les noms, il pouvait croire à l'au-delà dans l'espace, à l'ascension des âmes purifiées vers le ciel. Certes dans le chant VI, il est amené à en parler afin de préparer la grande revue des héros. La métempsychose semble être un moyen commode de rendre l'avenir en quelque sorte perceptible aux sens. On pourrait dès lors se demander si elle ne jouerait pas seulement le rôle d'un expédient, d'un procédé littéraire. Ceux qui ne croient pas à une conversion de Virgile à la piété religieuse, ceux qui le veulent jusqu'à la fin fidèle en son for intérieur à l'épicurisme (1), n'hésitent pas à le penser.

Ils se refusent en somme à établir une différence, du point de vue de la conviction du poète, entre la partie mythique et ce qu'on peut appeler la partie philosophique de la théologie virgilienne. Qu'ils aient tort, c'est ce dont je suis pour ma part profondément convaincu. Comment croire que Virgile, s'il n'avait eu que le dessein de faire défiler devant nous les grands Romains du passé, n'aurait pu s'aviser d'un autre moyen ? Il a bien su imaginer pour une fin semblable au chant VIII le bouclier d'Énée. Remarquons au reste que le moyen employé au chant VI est de ce point de vue quelque peu imparfait. Aucune théorie sur la métempsychose n'autorisait Virgile à penser qu'avant leur nouvelle incarnation, les âmes étaient des ombres qui avaient déjà les traits et les attributs du personnage qu'elles allaient vivre. C'eût été supposer comme déjà passé ce qui était en réalité leur avenir (2).

Il me parait clair que la doctrine attirait Virgile par elle même et non pour l'usage qu'il allait en faire dans sa fiction épique. On a maintes fois rappelé les vers des *Géorgiques* qui l'annonçaient (3) — tout de même que l'histoire d'Orphée et d'Eurydice laissait prévoir la catabase d'Énée. Virgile s'intéressait de longue date à l'idée de l'âme universelle et à celle de l'origine céleste et divine du principe de vie chez les êtres animés. Et l'intérêt pour

(1) Tels Tenney Frank et Léon Herrmann.

(2) Notons cependant que Sénèque dans la *Consolation à Marcia*, 26, prête aux Bienheureux dans le ciel la vue de l'avenir : *tot saecula, tot aetatium contextum, seriem, quicquid annorum est, licet uidere. Licet surrectura, licet ruitura regna prospicere et magnarum urbium lapsus et maris nouos cursus.*

(3) *Géorgiques*, IV, vv. 319-227 (à propos de l'âme des abeilles).

de telles conceptions ne peut être celui d'une simple curiosité. C'est au moins celui de quelqu'un qui est séduit, tenté par elles.

Ceux qui commentent ces pages de Virgile ou qui les utilisent continuent assez généralement de se référer au commentaire de Norden et aux rapprochements faits par lui (1). Norden relevait les analogies avec les mythes de Platon, où il est question de la métempsychose, remontait même plus haut, rappelant Empédocle et Pindare, songeait à une source orphique lointaine. Mais pour l'immédiat, il était frappé par les éléments stoïciens, notamment en ce qui concerne l'âme du monde, et devant ce mélange de platonisme et de stoïcisme prononçait le nom de Posidonius, comme celui de l'auteur dont Virgile avait pu directement s'inspirer. Il obéissait en cela à la conviction que Posidonius était le principal responsable d'une orientation nouvelle qui aiguillait le stoïcisme dans les voies d'une doctrine mystique de l'âme et de ses destinées. Il admettait que le *Songe de Scipion* et les *Tusculanes* étaient marqués par la même influence du philosophe d'Apamée.

Mais les travaux récents ont fait justice de la thèse de Corssen (2), reprise par Schmekel (3), et à peu près personne ne croit plus que Posidonius ait eu ce rôle décisif qui lui était attribué (4). En ce qui concerne Virgile, cependant on tarde à tirer la conclusion que cette révision critique impose et qui est que Virgile pourrait lui aussi ne pas être nourri dans le discours d'Anchise de doctrines stoïciennes, mais d'une autre inspiration. Servius dans son commentaire prononce lui même le nom de Platon et rappelle le *Phédon* (5). Mais il est clair que le platonisme de Virgile n'est pas directement inspiré du maître et qu'on chercherait en vain dans le *Phédon* la doctrine de l'âme ignée et de sa descente venant du ciel. Seulement

(1) *P. Vergilius Maro Aeneis*, Buch VI, 3e éd., 1926.

(2) *De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I Tusculanarum disputationum et in Somnio Scipionis auctore*, diss. Bonn, 1878.

(3) A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.

(4) Je me permets de renvoyer à mes *Etudes sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936 ; à Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936, I, p. 238 sq. ; Georg Luck, *Der Akademiker Antiochos*, diss. Berne, 1953 etc.

(5) *Ad. Aen.*, VI, 703 : *hirmos est hoc loco, id est unus sensus protentus per multos uersus, in quo tractat de Platonis dogmate, quod in* Phaedone *positum est περὶ ψυχῆς, de quo in* Georgicis [IV, 219-227] *strictim, hic latius loquitur De qua re etiam Varro* in primo diuinarum *plenissime tractauit.*

Servius prononce encore un autre nom, c'est celui de Varron au premier livre de ses *Antiquités divines* et l'indication, elle, est de grand prix.

Sans doute on a voulu — Schmekel principalement (1) mais aussi Agahd (2) — ramener à Posidonius l'inspiration de la théologie de Varron. Mais c'était là fort arbitraire. Nos témoignages nous présentent Varron comme un académicien et spécialement comme l'élève d'Antiochus d'Ascalon (3). Antiochus d'Ascalon lui aussi mêlait platonisme et stoïcisme mais, se réclamant de l'Ancienne Académie, de Platon, de Xénocrate, de Polémon, il le faisait dans un esprit qui se voulait et se croyait essentiellement platonicien. Varron lui a certainement emprunté la doctrine la plus caractéristique de ce que l'on juge stoïcien, celle de l'âme du monde (4). Pourquoi ne lui aurait-il pas emprunté aussi ce qu'il disait de l'âme des hommes et dont Virgile, au témoignage de Servius, s'inspirerait ?

Mais il est un moyen d'arriver à plus de précision. Norden est fort pauvre en rapprochements avec l'auteur qui me semble éclairer le plus directement certains passages essentiels du discours d'Anchise. Il n'a presque pas utilisé Philon d'Alexandrie. Or c'est chez ce dernier que nous découvririons les parallèles les plus saisissants en ce qui concerne la descente de l'âme dans le corps.

Je rappelle la doctrine virgilienne sur ce point. Les êtres vivants ont en eux un germe d'origine céleste et igné venant de l'esprit qui anime l'univers -*mens agitat molem*. Mais ce germe voit son énergie affaiblie par le corps où il est incarné — corps qui est qualifié de *noxium* : *noxia corpora tardant*. Nos membres sont en réalité tout chargés de mort, *moribunda membra*. C'est de cette union de l'âme et du corps que résultent les passions :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque.

L'âme est enfermée dans le corps comme dans un cachot obscur. Le thème rappelle le *Phédon* à la fois par la condamnation des

(1) Dans l'ouvrage cité plus haut, pp. 104-154.

(2) R. Agahd, *M. Terenti Varronis antiquitatum rerum diuinarum libri I, XIV, XV, XVI* dans *Jahrb. f. Klass. Philol., Suppl.* 24 (1898), pp. 1-220 ; 367-381, notamment p. 111.

(3) Cic., *Acad.*, I, 12 ; *Ad fam.*, IX, 8.

(4) Cf. *Sur la théologie de Varron* dans *Revue des études anciennes*, LVII, 1955, p. 79 sqq.

passions et par l'idée que l'âme est en elles victime de son union avec le corps. Mais le *Phédon* ne connait pas à proprement parler l'idée de la descente de l'âme venue du ciel dans le corps et les passions ne sont pas directement présentées comme la conséquence de cette descente. Dans Philon d'Alexandrie le texte le plus analogue — mais avec bien d'autres qui le complètent et l'éclairent —, me parait être une page du *Quis rerum diuinarum heres*, qui a fort peu attiré l'attention des commentateurs. Elle est, semble-t-il, ignorée par Emile Bréhier (1) et n'est pas non plus citée dans le gros ouvrage récent de M. Wolfson (2). Nous y lisons (3) que « descendu du ciel l'esprit — *νοῦς* qui correspond à la *mens* virgilienne — a été enchaîné dans les contraintes du corps ». Nous y lisons surtout « qu'étant mortel il lui faut nécessairement obéir au peuple des passions ». Philon montrera par la suite comment l'âme est libérée et alors il fera allusion aux liens qui étaient les siens et cette métaphore est un souvenir du *Phédon* (4), mais également il précisera cette condition de l'âme pendant la vie en parlant de l'enceinte où elle était en prison. Et ceci correspond au *carcere caeco* de Virgile. La métaphore est aussi d'origine grecque (également le *Phédon* et l'*Axiochos* (5)) et elle est extrêmement fréquente dans tous les textes

(1) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 2e éd., 1925.

(2) *Philo*, 2 Vol., Harvard, 1947.

(3) *Quis rer. diuin. her.*, 55, 272 et sqq. (III, p. 62, l. 7, C.W.) : *Ἀνάγκη γὰρ θνητὸν ὄντα τῷ τῶν παθῶν ἔθνει πεισθῆναι καὶ τὰς οἰκείας τὸν γεννώμενον κῆρας ἀναδέξασθαι · βούλημα δὲ θεοῦ τὰ σύμφυτα κακὰ τοῦ γένους ἡμῶν ἐπικουφίζειν. Ὥστε καὶ ἂν ἡμεῖς ἐν ἀρχῇ τὰ οἰκεῖα πεισόμεθα, ὠμῶν γενόμενοι δεσποτῶν δοῦλοι, καὶ ὁ θεὸς τὸ οἰκεῖον ἐργάσεται ἑαυτῷ ἄφεσιν καὶ ἐλευθερίαν ταῖς ἱκέτισιν αὐτοῦ ψύχαις προχηρύξας οὐ μόνον λύσιν δεσμῶν καὶ ἔξοδον ἐκ τῆς περιφρουρουμένης εἱρκτῆς παρασχόμενος, ἀλλὰ καὶ ἐφόδια δούς, ἅπερ ἀποσκευὴν ἐκαλέσε* (*Gen.* 15, 14). *Τί δὲ τοῦτ' ἔστιν ; Ἐπειδὰν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις, εἶτα ὑπὸ μηδεμιᾶς δελεασθεὶς οἷα ἀνδρόγυνος ἢ γύνανδρος, τὰ ἡδέα ἀσπάσηται κακά · μείνας δὲ ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἀνὴρ ὄντως τραχηλίζειν μᾶλλον ἢ τραχηλίζεσθαι δύνηται, τοῖς τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς ἐντραφεὶς ἅπασιν, ἐξ ὧν θεωρίας λαβὼν ἵμερον ἐγκράτειαν καὶ καρτερίαν ἐρρωμένας ἀρετάς, ἐκτήσατο, μετανιστάμενος καὶ κάθοδον τὴν εἰς τὴν πατρίδα εὑρισκόμενος πάντ' ἐπάγεται τὰ παιδείας, ἅπερ ἀποσκευὴ καλεῖται.*

(4) *Phédon*, p. 67 d.

(5) *Phédon*, p. 62 b ; *Axiochos*, p. 365 e (*ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*). Il s'agit bien de prison, et non, comme l'a traduit Espinas (suivi par L. Robin) de « garderie ». Cf. mes *Études sur le Songe de*

mystiques postérieurs, dont le plus curieux est peut-être une page de Dion Chrysostome (1).

Des divers éléments ainsi relevés dans cette page de Philon, le plus important est sans doute celui qui concerne les passions. C'est celui où la concordance est la plus originale avec le texte virgilien. Philon ne donne pas ici le détail de ces passions comme le fait l'*Énéide* en une classification qui est celle de la théorie stoïcienne ; celle des quatre passions fondamentales : plaisir, douleur, désir, crainte. Mais un autre texte de Philon, qui figure à la page précédente du même traité, nous précise très en détail — et en les rattachant à la théorie que l'âme est étrangère, exilée dans le corps comme en une terre étrangère, en spécifiant que les passions sont du corps et non de l'âme et attachées comme telles à la chair — la distinction des quatre passions fondamentales (2). Il est remarquable que l'une d'entre elles — le désir — est comparée au supplice de Tantale. En disant au passage que cette théorie est d'origine stoïcienne, je ne contredis pas mon affirmation générale sur l'inspiration qui est ici celle de Virgile. Sur ce point particulier Servius nous renvoie en effet à Varron et à « tous les philosophes » (3). Cela signifie clairement que, d'après Varron, tous les philosophes étaient d'accord en cela. C'est la marque même d'Antiochus d'Ascalon, le maitre de Varron que ce parti-pris d'affirmer l'accord de

Scipion, Paris, 1936, p. 126 ; *La « doctrine d'Euthyphron » dans le Cratyle* dans *Revue des études grecques*, LIV, 1941, p. 162. Philon a la même métaphore au c. 14 du même traité (*οὐχ ὁ μένων ἐν τῇ σώματος εἱρκτῇ λογισμὸς καθ' ἑκούσιον γνώμην, ἀλλ' ὁ λυθεὶς τῶν δεσμῶν* ; également dans le *De somniis*, combinée avec celle du tombeau reprise du *Gorgias* (*φυγοῦσαι δὲ ὥσπερ ἐξ εἱρκτῆς ἢ μνήματος*. On la trouvera dans la *Consolation à Polybe* de SÉNÈQUE, c. 27 : *animus uelut ex diutino carcere emissus*. Cf. BURESCH, dans les *Leipz. Stud.*, IX, 1886, p. 80 ; Fritz HUSNER, *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, diss. Bâle, 1924, p. 37, n. 1 ; chez Plutarque, en termes presque identiques à ceux du *Quis rer. diu. heres* (*ἄλλως τε καὶ φρουρούμενον ἐν τῷ βίῳ καθάπερ εἱρκτῇ* dans le *De ser. num. uindicta*, c. 9 p. 554 d) ; chez MAXIME DE TYR, 36, 4 ; MACROBE, *Comm. in. Somn. Scip.* I, 10, etc.

(1) DION CHRYSOSTOME, XXX, 10 et sq. (cf. Fr. WILHELM dans le *Philol.*, 75, 1919, p. 367 sqq.). Il semble, il est vrai, que là, comme chez Plutarque,, le cachot soit non pas spécialement le corps, mais la vie en ce monde.

(2) *Quis rer. diu. heres.*, 54, 269 : l'esclavage a lieu *κατὰ τὰς τῶν τεττάρων παθῶν δυνάμεις*.

(3) *Ad Aen.*, VI, 733 : *Varro et omnes philosophi dicunt quattuor esse passiones.*

la plupart des écoles, et surtout du stoïcisme avec celles de Platon et d'Aristote (1). Et si nous pouvions avoir un doute, il serait levé ici par les textes des *Académiques*, où Cicéron, suivant Antiochus, rapporte en effet aux *antiqui*, c'est-à-dire aux académiciens et aux péripatéticiens anciens la fameuse classification stoïcienne (2).

Mais il y a encore dans le texte du *Quis rerum diuinarum heres* un autre rapprochement à faire avec Virgile. Ce dernier nous dit qu'avec la mort ne s'effacent pas entièrement les *corporeae pestes*. Ces *corporeae pestes* correspondent, je crois, très précisément en grec aux *κῆρες*, dont Philon plus d'une fois et dans le *Quis rerum diuinarum heres* en particulier nous donne la mention en les rattachant aux passions et à la misère de la condition terrestre et mortelle (3). Il nous dit ici qu'à sa naissance celui qui est enfanté est accueilli par « les Kères qui lui sont propres ». Ces Keres sont manifestement identiques à ce peuple des passions qui est mentionné dans la même phrase. Elles vont être qualifiées dans la phrase suivante de maîtres cruels dont nous sommes les esclaves (4).

(1) Antiochus avait été l'élève du stoïcien Mnésarque. Il n'en considérait pas moins les stoïciens comme ayant pillé l'Académie (notamment Zénon, son maître Polémon).

(2) *Académiques sec.*, I, 38 : *cumque perturbationes animi illi* (à savoir les philosophes antérieurs à Zénon) *ex homine non tollerent, naturaque et condolescere et concupiscere et extimescere et efferri laetitia dicerent ..., hic* (Zénon)...

(3) Cf., par exemple, *De mutatione nominum*, 6, 49 (III, p. 165, l. 14, C.W.) : *Ἄπειρα μέν ἐστι τὰ καταρρυπαίνοντα τὴν ψυχήν, ἅπερ ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι παντελῶς οὐκ ἔνεστιν. Ἀπολείπονται γὰρ ἐξ ἀνάγκης παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες, ἃς λωφῆσαι μὲν εἰκός, ἀναιρεθῆναι δ' εἰσάπαν ἀδύνατον*. Et encore : Philon parle des êtres vicieux : *οἵτινες ἀφροσύνης καὶ ἀκολασίας καὶ δειλίας καὶ ἀδικίας καὶ ἄλλων ἀμυθήτων κηρῶν γέμουσιν*. L'idée des *κῆρες*, attachée à la condition humaine, se retrouve dans des textes néo-pythagoriciens (PSEUDO-HIPPARQUE LE PYTHAGORICIEN, *ap.* STOBÉE, CVII, 81 : *ἰδόντα ὅτι πολλαὶ κῆρες κατὰ πάντα τὸν βίον πεφυκαντι*. Mais, en fait, il y a souvenir de PLATON, *Lois*, XI, p. 937 d : *πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἳ καταμιαίνουσίν τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά*. On remarquera d'autre part que l'idée qu'il est impossible de détruire entièrement ces imperfections recommande aussi une source académique, et non stoïcienne.

(4) Dans le *De specialibus legibus*, III, I, 2, V, p. 150, l. 16, C.W., le purification de l'intelligence par la culture (cf. *τῷ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς*) permet à l'homme de s'unir à la danse harmonieuse des astres et d'échapper en s'envolant à *τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κῆρας*. A mon sentiment, l'opposition du Dieu libérateur et des maîtres cruels dans le texte du *Quis rer. diuin. her.*

Une différence apparente entre Virgile et Philon est que le premier nous représente l'âme comme matérielle, comme un feu. Dans le *Quis rerum diuinarum heres* Philon, lui, ne précise pas sa nature. Mais la dire d'origine céleste, n'est-ce pas suggérer une essence matérielle? En fait l'idée que Philon se fait ailleurs semble être en général l'idée platonicienne de l'âme incorporelle. Oui, mais on trouve aussi quelques textes qui la représentent comme faite d'éther, comme un fragment divin (1). Et cela s'accorde avec ce que suggère implicitement le *Quis rerum diuinarum heres.* Quant au fait même de l'hésitation philonienne entre le concept platonicien et le concept stoïcien, il pourrait bien être révélateur d'une influence d'Antiochus d'Ascalon. Cicéron au livre I des *Tusculanes,* où il s'inspire peut-être de lui, affiche une indifférence à la question,

pourrait bien recouvrir dans la source grecque *celle de Dionysos Lysios et des Titans.* Il est certain que, dans le Moyen platonisme, les passions sont l'élément *titanesque* de l'âme. Il est certain que l'exégèse du mythe de Dionysos déchiré, telle qu'on le trouve chez Plutarque, remonte à Xénocrate. Or Philon connait le déchirement du *νοῦς* et sa dévoration par les sens ; il use de termes qui sont ceux même de l'exégèse néoplatonicienne de Dionysos déchiré : *De posteritate Caini*, 56, II, p. 12, l. 20, C.W. : *καθάπερ γάρ ὑπὸ σητὸς ὑφ' ἑκάστης τῶν αἰσθήσεων νοῦς ἐκβεβρώσκεται καὶ διεσθίεται, σειόμενος καὶ σπαραττόμενος· αἱ γὰρ ἐπεισιοῦσαι μὴ καθ' ἡδονὴν φαντασίαι λυπηρὸν καὶ ἐπίπονον ἀποτίκτουσι τὸν βίον.*

(1) *Leg. All.*, III, 55, 161 (I, p. 148, l. 6 sq., C.W.) : *ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόσπασμα θεῖον ... ἡ δὲ αἰθερίου φύσεως μοῖρα οὖσα ψυχὴ πάλιν αἰθερίους καὶ θείας* (*scil. ἔχει τρόφας*; il s'agit des sciences). Dans le *De somniis*, I, 34, p. 212, 5 sq., c'est le *νοῦς* qui est qualifié d'*ἀπόσπασμα θεῖον*, dans un texte qui en fait l'équivalent dans l'homme de ce qu'est le ciel dans le cosmos ; de même *De decal.*, 25, 134 (IV, p. 199, l. 1 sq., C.W.), l'âme est considérée comme étroitement apparentée au ciel, la plus pure des réalités existantes. Une fois même le *νοῦς* est défini *ἔνθερμον καὶ πεπυρωμένον πνεῦμα* (*De fuga et inuentione*, 134 ; III, p. 138, le 10 sq., C.W.) ; une autre fois, dans une page où l'ascension de l'âme dans le *Phèdre* laisse ses traces c'est à la *διάνοια* que sont rapportés les mots *τὸ ... ἔνθερμον καὶ διάπυρον* (*De mutat. nom.* 179, III, p. 187, l. 10). Par contre, dans le *De plantatione*, 5, 18 (p. 137, l, 8, C.W.), il établit une antithèse formelle entre « les autres » qui ont dit que le *νοῦς* était une particule *τῆς αἰθερίου φύσεως* et qui ont, pour cette raison, admis une parenté entre l'homme et l'éther, et « le grand Moïse » qui a refusé d'assimiler l'espèce (*εἶδος*) de l'âme à *οὐδενὶ τῶν γεγονότων*, comme une effigie valable (*δόκιμον ... νόμισμα*) de l'esprit divin et invisible, empreinte par le *σφραγίς* de Dieu.

qui s'accommode de l'une et de l'autre solution (1). En tout cas il y a là une absence voulue de dogmatisme tout à fait étrangère au stoïcisme.

Virgile continue en déclarant, ce qu'on ne trouve plus chez Philon, que ces *corporeae pestes* subsistent après la mort et nécessitent une purification. De celle-ci on a pensé, bien que le poète ne le dise pas nettement, se contentant peut-être de le suggérer, qu'elle avait lieu dans les régions inférieures de l'atmosphère (2). Elle est présentée comme le châtiment de fautes antiques qui ne sont pas autrement précisées. Il y a diverses formes de supplices, selon l'élément auquel il est fait appel : par l'air, par l'eau, par le feu. Et Virgile ajoute ces mots mystérieux qui ont excité l'ingéniosité des exégètes et que j'ai moi-même commentés d'une façon que je n'approuve plus tout à fait aujourd'hui :

Quisque suos patimur manes (3).

Cette idée d'un châtiment n'est pas absente du texte de Philon. Mais il le place en cette vie. A son sujet il dit d'une formule qui semble faire écho au *patimur* virgilien et qui peut-être l'éclaire : *τὰ οἰκεῖα πεισόμεθα.* Et comme Philon ajoute aussitôt les mots

(1) *Tusc.*, I, 40.

(2) Parmi les textes rapprochés, l'*Asclépius*, c. 28, oppose en réalité aux âmes pieuses et justes, les âmes coupables et souillées, et celles-là, mais celles-là seules, sont livrées dans l'espace *procellis turbinibusque aeris, igni et aquae saepe discordantibus* et il s'agit, entre ciel et terre, de châtiments éternels, et non d'un purgatoire (*aeternis poenis agitata*). L'*Asclépius* insiste même sur cette éternité liée à l'éternité de l'âme. Le texte de CICÉRON, *Tusc.*, I, 45 sqq., parle de traversée de l'atmosphère, mais aucunement de supplices ni de purgatoire. Seul SÉNÈQUE, *Consol. à Marcia*, 25, parle clairement d'un purgatoire dans l'espace.

(3) *Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine* dans *Revue de philologie*, 1935, p. 189. J'approuvais une des exégèses de Servius, identifiant *manes* et génies (*au nombre de deux*). M. E. MAGOTTEAUX, *Manes virgiliens et démon platonicien. A propos de « Quisque suos patimur manes »* (*Énéide, VI, v.* 743) dans *L'Antiquité Classique*, 1955, p. 341 sqq., préfère penser que *manes* traduit « démon » au singulier. En ce sens, on pourrait citer PLUTARQUE, *De ser. num. uindicta*, c. 22, p. 564 sq., qui distingue trois sortes de coupables : ceux qui ont été suffisamment châtiés dans le corps par une *Ποινὴ ταχεῖα*, ceux qui, incurables, sont pourchassés impitoyablement par l'Érynie ; et, entre les deux, ceux qui, *après leur mort, sont remis par leur démon à Dikè* (cf. G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 214, n. 1).

« étant devenus les esclaves de maitres cruels » il est clair que pour lui ces souffrances, ces supplices sont ceux des passions (1). Et alors se pressent autour de nous ces autres textes philoniens que Franz Cumont avait autrefois groupés et commentés à propos du chant III de Lucrèce et où il voyait un « symbolisme pythagoricien des enfers » (2). Je laisse de côté l'adjectif « pythagoricien » que pour ma part je ne défendrais pas obstinément. Je rappelle seulement que ce symbolisme consistait à présenter les supplices fameux de la fable comme ceux que nous infligent en ce monde, dès la vie présente, nos passions. Je viens déjà de citer un de ces textes où le désir est comparé au châtiment infligé à Tantale. Un autre encore figure dans le *Quis rerum diuinarum heres* (3).

Chez Virgile en apparence il n'y a rien de tel. Cependant en nous disant que les *corporeae pestes* ne se retirent pas aussitôt avec la mort, il sous-entend évidemment qu'elles étaient présentes pendant la vie, que même elles étaient liées de quelque manière à la vie dans le corps comme les *κῆρες* ches Philon. Et on pense assez généralement et avec raison qu'elles s'identifient avec ces passions, dont Virgile vient de dire qu'elles viennent à l'âme du corps, des *moribunda membra*. Sans doute aussi Virgile n'identifie pas formellement le véritable Hadès avec la vie présente. Mais il est remarquable que c'est pourtant par cette allégorie, par la doctrine philonienne que Macrobe dans son *Commentaire du Songe de Scipion* explique le *Quisque suos patimur manes.* C'est dans un passage que M. Courcelle rapporte au *Περὶ Στυγός* de Porphyre (4) mais alors un Porphyre qui a bien des points communs avec le symbolisme philonien. Macrobe nous dit que ceux qui dans les différentes nations ont inspiré l'établissement des cultes et des rites ont affirmé que les enfers n'étaient pas autre chose que les corps eux-mêmes, dans lesquels les âmes enfermées souffrent le supplice d'un cachot à

(1) *Τὰ οἰκεῖα* signifie qu'il y a correspondance entre nos fautes et notre châtiment ; celui-ci répond, selon les cas, à la nature propre de celles-là.

(2) *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers* dans *Revue de philologie*, 44, 1920, pp. 229-240. Je pense maintenant que l'exégèse symbolique des mythes était pratiquée, non seulement par les stoïciens, mais par l'Académie d'Antiochus d'Ascalon et de ses élèves.

(3) L'enfer terrestre est présent dans 15, 78 (III, p. 18, l. 20, C.W.) : *τὰ γήϊνα μετιόντες καὶ τοῖς ἐν Ἅιδῃ συντρεφόμεναι* (on a voulu à tort corriger *Ἅιδῃ* des mss.). Le supplice de Tantale est mentionné 54.269 (III, p. 61, s.u. V. W.).

(4) *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 29.

l'ombre hideuse et repoussant de saleté et de sang. L'auteur continue en nous donnant une exégèse allégorique des fleuves de l'Hadès et des châtiments infernaux, absolument comparable dans l'idée générale, sinon dans tous les détails, à celle de Philon. Puis, après un rappel de la vie tourmentée de Denys le tyran, il ajoute : « Selon ce que soutiennent les théologiens, si vraiment *chacun de nous supporte ses manes*, et si nous croyons *que l'enfer est dans nos corps*, que devons-nous comprendre, sinon que l'âme meurt quand elle est plongée dans la région inférieure du corps, mais qu'elle vit quand au sortir du corps elle s'échappe vers la région supérieure ? » (1)

Donc pas de doute : pour Macrobe, pour les néoplatoniciens latins dont il est l'interprète, le *quisque suos* etc. s'applique en réalité non, comme le croient les modernes, à un purgatoire postérieur à la mort, mais à la vie présente. L'accord que nous relevons sur d'autres points avec le *Quis rerum...* s'accroitrait donc encore. En fait Virgile ne l'entendait pas ainsi, bien que, chose curieuse, M. Bailey de lui même, semble-t-il, et sans se référer à Macrobe, ait adopté ce sens dans son livre sur la religion de Virgile et traduit les mots difficiles par : « We all suffer our life in the body » (2). Chez Virgile l'âme est prisonnière du corps et des passions comme chez Philon. Mais la vie ne suffit pas à l'expiation. Cela se comprend aisément. L'allégorie philonienne, telle qu'elle se présente, n'est pas très cohérente ou plus exactement elle ne peut guère présenter les châtiments infernaux, tels qu'elle les transpose, comme une expiation. Il est possible de dire certes que les passions nous torturent, nous rendant aussi malheureux, que, selon le mythe, le sont les suppliciés des enfers. Mais il est difficile de présenter ce mal

(1) *Comm. in somn. Scip.*, I, 10, 17 : ... *secundum haec igitur quae a theologis adseruntur*, si uere quisque suos patimur manes et inferos in his corporibus esse credimus, *quid aliud intellegendum est quam mori animam cum ad corporis inferna demergitur, uiuere autem cum ad supera post corpus euasit.* On remarqura que l'enfer corporel apparaît ici lié à des souvenirs du *Phédon* sur la vie-mort véritable et la mort-vie véritable.

(2) *Religion in Virgil*, p. 278 ; M. H. J. Rose, *Quisque suos patimur Manes* dans *Harvard Theolog. Review*, XXXVII, 1944, p.45 , s'appuie sur Stace, *Theb.*, VIII, 84, et sur son scoliaste ; *Manes* serait pris dans son sens ancien de monde infernal et Virgile voudrait dire : « *his other world is what he has made it by his conduct upon earth* ». Bref, chacun a l'enfer qu'il mérite. Cette explication est séduisante. Elle conviendrait parfaitement aussi, remarquons-le, aux enfers terrestres et c'est ainsi que Macrobe l'adopterait.

qui est aussi, si l'on veut, un malheur, comme un châtiment qui aurait valeur rédemptrice (1). L'avare est puni par son avarice, mais l'excès de ce mal qui est, si on veut, un malheur, ne suffit pas à l'en guérir : bien au contraire. Voilà pourquoi, si Virgile adopte pour définir notre condition présente l'image du cachot, ce n'est guère qu'une image et il garde avec leur réalité les supplices pour les projeter, dans l'au-delà, dans un purgatoire. Un au-delà, un purgatoire dont il ne précise pas le lieu, qui est peut-être situé dans les régions basses de l'atmosphère, un purgatoire qui s'oppose à un *Elysium* qui est peut-être dans les régions supérieures.

Une autre différence importante entre Philon et Virgile est que le premier ne connait pas la métempsychose (plus exactement la « métemsomatose »), qui joue dans l'exposé du second un rôle dont nous avons signalé l'importance dramatique (2). Chez Philon l'intellect descend du ciel dans le corps, sans qu'on précise qu'il a connu des incarnations antérieures et qu'il en connaitra d'autres après la mort. Cette constatation pourrait appuyer l'exégèse donnée il y a quelques années par M. Stettner du discours d'Anchise (3). Pour cet auteur Virgile contaminerait deux conceptions, l'une qui serait stoïcienne et qui comporte l'origine céleste de l'âme ignée et la purification à travers les éléments, l'autre qui est celle de la métempsychose. Celle-ci aurait été ajoutée après coup. La comparaison avec Philon, telle que nous l'instituons, ne semble-t-elle pas appuyer la thèse de M. Stettner, puisque Philon est proche de Virgile dans la mesure où le poète a la première conception, mais non la seconde ?

(1) Remarquons toutefois que pour Plutarque, on l'a vu, une première catégorie de supplices sont ceux qui, infligés en cette vie, ont suffi à l'expiation.

(2) A tout le moins cependant, il y a préexistence de l'âme ou du νοῦς et le retour de celui-ci au ciel est comparé au retour dans la patrie. (On sait la faveur postérieure de cette comparaison). Et ne trouve-t-on pas une trace intéressante de la *métemsomatose*, quand, dans le *De posteritate Caini*, 124, 11, 27, 15, C.W., il considère la naissance de Seth, frère d'Abel et de Cain *Gen.*, 4, 25) ὥσπερ παλιγγενεσίαν Ἄβελ ?

(3) W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römer* dans les *Tübinger Beiträge*, XXII, Berlin, 1934, p. 54 sqq. La contribution de Stettner à l'exégèse du discours d'Anchise est la plus notable après Norden. Cf. aussi A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, pp. 121-123, qui apporte des rapprochements avec l'hermétisme.

Pour la première, M. Stettner continue de prononcer le nom de Posidonius. En tout état de cause il ne s'impose pas. Nous l'avons dit pour Virgile. Pour Philon, sa présence nous parait aussi pouvoir mieux s'expliquer par une autre source. Philon mêle lui aussi platonisme et stoïcisme. Dans le *Quis rerum diuinarum heres* on relèverait par exemple aisément des réminiscences du *Phèdre* (1). Nous avons remarqué qu'il laisse dans l'ombre sans l'écarter absolument, mais sans en faire un dogme, la nature ignée et céleste de l'âme. Pourquoi ne songerions-nous pas aussi à l'Académie d'Antiochus d'Ascalon ? Il ne peut être question ici de traiter le problème dans son ampleur. Contentons-nous de remarquer que sur le point où l'éthique d'Antiochus s'écartait essentiellement de l'éthique stoïcienne, le point sur lequel roule le livre V du *De finibus* cicéronien, la définition du souverain bien et des biens accessoires, Philon lui aussi s'en éloigne et rejoint la thèse qu'Antiochus, faisant la sienne, considérait comme celle de l'Académie et du Péripatos (2). Remarquons aussi, remarquons surtout un fait historique sur lequel les exégètes de Philon n'ont guère attaché leur attention. Un élève d'Antiochus a enseigné à Alexandrie du vivant même de Philon et celui-ci n'a pas pu ne pas le connaître : Eudore qui a commenté le *Timée* tout comme Posidonius (3). On a montré récemment certains points de contact entre Philon et lui, en particulier pour des doctrines pythagoriciennes (4). Je pense qu'il y a là une direction très féconde de recherche. Le *De opificio mundi* fait sur la genèse du monde écho parfois au *Timée* ; il le fait dans un esprit qui est bien plutôt platonisant que stoïcien, avec une distinction tranchée entre l'intelligible et le sensible (5). Comment

(1) Ainsi, 35, III, p. 9, l. 13 sq., C.W. : τὴν γὰρ ἀνθρωπίνην ἀρετὴν βαίνειν μὲν ἐπὶ γῆς, φθάνειν δὲ πρὸς οὐρανὸν ἀναγκαῖον, ἵν' ἐκεῖ τῆς ἀφθαρσίας ἑστιαθεῖσα (*Phèdre*, p. 247 e) τὸν ἀεὶ χρόνον ἀπήμων (*Phèdre*, p. 248 c) διαμένῃ.

(2) Cf. les textes dans E. Bréhier, *op. laud.*, p. 260.

(3) Plutarque, *De an. procr. in Tim.*, 3, 2 ; 16, 1, 8.

(4) A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, *Le dieu inconnu et la Gnose*, Paris, 1954, p. 24 sqq. Pas plus que le P. Festugière (p. 307), je n'ai pu me reporter à H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, paru dans un numéro de l'*Hermes* de 1944, pp. 25-39. L'auteur, dont on sait la compétence, y a situé la position d'Eudore comme précurseur du néoplatonisme (et aussi, semble-t-il, de Numénius).

(5) Là se trouve, pour la première fois, l'idée du νοητὸς κόσμος dont l'organisation précède celle de l'αἰσθητὸς κόσμος.

ne pas songer à Eudore plutôt qu'à Posidonius? au platonicien d'Alexandrie plutôt qu'au stoïcien de Rhodes?

Ce qui est commun à Virgile et à Philon, s'expliquerait donc au mieux par l'influence de l'Académie contemporaine sur l'un et sur l'autre. Ce n'est pas une raison cependant pour accepter l'analyse de M. Stettner en tant qu'elle croit reconnaitre chez Virgile deux conceptions (1). Si nous considérons la différence entre Philon et Virgile, deux manières de voir les choses sont en effet possibles. On peut estimer que Virgile a de lui-même à l'eschatologie plato-nico-stoïcienne qui leur est commune ajouté la métemsomatose pythagoricienne et c'est en gros la thèse de M. Stettner. Mais on peut aussi penser que la différence vient de ce que Philon a retranché d'une source commune cette métemsomatose à laquelle, en tant que Juif, il est hostile. Si l'on fait abstraction du point de vue de ce dernier, il n'y a pas entre les deux conceptions distinguées par M. Stettner l'écart qu'il suppose. Du moment surtout où nous constatons que la première vient tant à Virgile qu'à Philon d'une source platonisante. Chez Platon lui-même, et Norden y insistait, la métemsomatose joue un rôle essentiel. Et ce rôle, elle l'aura dans le moyen platonisme d'un Plutarque (2). Nous pouvons supposer légitimement qu'Antiochus se situe sur la ligne qui va de l'un à l'autre.

Ici il est temps de rappeler ce que nous avons vu plus haut. Le discours d'Anchise est introduit par Virgile parce qu'au centre de sa révélation il y a cette metemsomatose qui doit servir à expliquer la revue des héros romains. Si celle-ci n'est qu'une adjonction adventice, on voit mal la place faite par Virgile à l'eschatologie platonico-stoïcienne. Mais si, comme le suggère l'analogie de Plutarque, elle en est partie déjà intégrante, tout devient très clair. Si la cohérence des deux conceptions n'est pas parfaite chez Virgile, l'est-elle davantage chez Plutarque? Et pourquoi faut-il que Virgile en soit spécialement — plutôt que par exemple Antiochus d'Ascalon — rendu responsable? Parce qu'il est poète? Mais Plutarque est philosophe et n'a pas plus de rigueur. La thèse de M. Stettner se présente avec l'apparence de rigueur philologique, qui caractérise la méthode des interpolations, mais elle souffre en réalité d'un manque de perspective historique.

(1) *Op. laud.*, p. 16 sqq.

(2) *De sera numinis uindicta*, c. 26 (réincarnation dans des corps d'animaux), rappelé par W. STETTNER, *op. laud.*, p. 53.

S'il en est bien ainsi, si Virgile permet de compléter Philon et non Philon de dissocier Virgile, peut-être pourrions-nous revenir en arrière sur la question du véritable Hadès et du purgatoire, où nous les avons vu aussi différer. Selon Philon, c'est la vie présente qui est le véritable Hadès, celui où nous sommes châtiés par nos Kères, par les passions. Pour Virgile la purification du châtiment a lieu dans l'au-delà dans un purgatoire dont Saint Augustin déjà sentait l'analogie avec le purgatoire chrétien (1). Mais l'opposition n'est peut-être pas aussi profonde qu'il le semble. Il suffit de remarquer que dans les deux cas nous sommes dans la région basse de l'atmosphère. Or si Platon lui même dans le *Phédon* n'y a pas placé l'Hadès, il est remarquable que certains ont cru qu'il l'avait fait. Ils ont ainsi tout simplement introduit chez le maitre la doctrine qui fut celle de ses contemporains immédiats, Xénocrate et Héraclide Pontique (2). Certains stoïciens ont pu adopter, ce n'est pas eux qui ont imaginé cette doctrine qui leur est antérieure (3). Si on lit le *Phédon* dans cet esprit, on y verra à la fois que la vie présente est en réalité une mort, que l'âme y souffre prisonnière du corps et des passions et qu'elle sort du corps en emportant avec elle des souillures dont il est nécessaire qu'elle se purifie dans l'au-delà.

(1) *Ciu. dei*, 21, 13.

(2) Cf. mon article *La religion astrale de Platon à Cicéron* dans *Revue des études grecques*, 1952, pp. 334-335. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, ignore mon article, Héraclide et Xénocrate, p. 117 sqq., où ces auteurs auraient pu être cités.

(3) PLUTARQUE, *De genio Socr.*, 22 ; *De primo frigido*, 5 ; NUMÉNIUS (*ap.* PROCLUS, *In remp.*, II, p. 129, 7 ; 130, 21 KROLL), placcrait ainsi dans l'espace ou le ciel les fleuves infernaux du *Phédon*. Cf. LYDUS, *De mens.*, IV, 149, p. 167 WÜNSCH ; SERVIUS, *In Aen.*, VI, 127 et VI, 439 qui commente en ce sens le virgilien *et nouies Styx interfusa coercet*. Philon, par contre, *Quaest. in Gen.*, IV, 234, avait identifié au corps « terrestre », « l'Achéron et le Pyriphlegethon des concupiscences ». MACROBE de même, *In somn.*, I, 10, 9, identifie le Phlegethon aux « ardeurs des colères et des désirs », l'Achéron aux remords, le Cocyte à ce qui « pousse les hommes au deuil et aux larmes », le Styx à « ce qui plonge les âmes des hommes dans les haines réciproques ». P. COURCELLE, *op. laud.*, p. 29, rapproche de Macrobe PORPHYRE, *Περὶ Στυγός*, ap. STOBÉE, *Eccl.*, I, 41, 50 MEINEKE, I, p. 307, 51, citant APOLLODORE, *Περὶ τῶν θεῶν*. A vrai dire Apollodore (IIe siècle avant J.-C., propose, me semble-t-il, des fleuves infernaux une exégèse différente ; par contre l'exégèse d'Apollodore est à peu près celle d'HÉRACLITE, *All. hom.*, c. 74, p. 98, et se réfère elle aussi au deuil et aux rites des funérailles (cf. BUFFIÈRE, *op. laud.*, p. 517, qui ignore, il est vrai, l'exégèse de Philon comme celle de Porphyre).

On croira donc y découvrir et l'Hadès philonien et le purgatoire virgilien. Les modernes ont manifestement raison de rapporter au second le *quisque suos patimur Manes*, mais on peut se demander maintenant légitimement si les néoplatoniciens ,comme Macrobe, n'avaient pas raison de le rapporter *aussi* à la vie présente, qui forme avec le purgatoire le temps où l'âme est, pour son châtiment, exilée dans la matière, dans les régions basses de l'atmosphère.

Ne dissimulons pas les difficultés qui subsistent et qui sont graves. Il y a toujours l'impossibilité d'identifier à une expiation purificatrice le châtiment sur terre par les passions. Au fond cette difficulté en recouvre une autre que l'on trouve dans toute cette littérature mystique. Le mal résulte-t-il d'une vie antérieure, d'un péché originel? Est-ce au contraire la faute qui constitue véritablement la chute, le crime méritant expiation? Virgile nous laisse dans le doute par son *veterum malorum supplicia*, où *ueterum* pourrait se limiter aux souillures contractées dans la vie présente, mais plus probablement se refère obscurément aux traditions orphiques, ou à d'autres, cherchant à expliquer que cette vie elle-même est déjà l'expiation d'un crime plus ancien.

Paris. Pierre BOYANCÉ.

Romulus et Mettius Fufetius

L'an 37 de la fondation de Rome, raconte Tite-Live (I, 16), un jour que Romulus présidait une assemblée dans le Marais de la Chèvre, un nuage l'enveloppa et il disparut aux regards. Le Fondateur fils d'un dieu était devenu un dieu lui-même et le peuple le traita comme tel. « Je crois, ajoute Tite-Live, qu'il y eut alors des gens pour dire tout bas que les sénateurs avaient déchiré Romulus de leurs propres mains, mais ce ne fut jamais qu'un murmure ». Il ne dit pas où le meurtre aurait eu lieu.

Denys d'Halicarnasse (II, 56, 2) donne aussi les deux versions, référées à deux endroits différents et présentées comme correspondant à des degrés inégaux d'esprit critique. Les amateurs de fabuleux disent que le roi fut ravi pendant un orage alors qu'il haranguait ses troupes (au Marais de la Chèvre). Ceux qui s'en tiennent au vraisemblable veulent que les patriciens l'aient tué et dépecé dans le Sénat, après quoi, pour échapper aux regards de la foule, ils sortirent en emportant chacun sous sa toge un tronçon du cadavre et allèrent l'enterrer en secret. Versions des gens crédules : apothéose en plein air ; version des gens sérieux : assassinat dans le Sénat.

Ce que Tite-Live traite comme un racontar sans consistance vient au premier plan chez Plutarque (*Romulus*, 27). Romulus est mort ou bien dans le temple de Vulcain, ou bien au Marais de la Chèvre. L'assassinat et le dépècement, certains dans le premier cas, sont possibles aussi dans le second ; car une éclipse suivie d'une tempête dispersèrent le peuple qui ensuite ne retrouva plus son roi. Les sénateurs empêchèrent toute enquête et ordonnèrent d'honorer Romulus enlevé par les dieux pour être lui-même un dieu tutélaire. Plutarque mentionne l'apothéose sans y croire. Pour rendre le crime des sénateurs plausible en toute hypothèse, il le situe comme Denys dans un endroit fermé (le Volcanal se trouvait à l'angle de la curie) ou bien il grossit le « nuage » de Tite-Live en un cataclysme qui aurait éloigné le peuple du Marais de la Chèvre, laissant aux conjurés le temps de faire leur coup et de laisser croire à une disparition miraculeuse.

La critique moderne a longtemps accepté l'opinion de Denys sur les deux versions. J. B. Carter, dans son article *Romulus* de Roscher, voit dans le régicide une affabulation rationnelle devenue nécessaire quand la naïveté populaire cessa d'admettre l'apothéose. Ceux qui tenaient à cette conclusion édifiante la firent alors confirmer par la vision de Julius Proculus : *consilio unius hominis addita rei dicitur fides*, dit Tite-Live. *Consilio* est un terme dont on ne saurait assez admirer la prudence.

Le dépècement aurait donc été substitué à un miracle à titre de version admissible. Mais c'est précisément ce qu'il n'est pas. Tite Live escamote élégamment la totalité du problème. Les autres narrateurs croient le résoudre en mettant la scène dans un lieu clos, après quoi ils insistent lourdement sur ce qui est le plus difficile à admettre. Sans avoir une grande expérience de l'assassinat, on peut bien penser que la méthode la plus secrète et la plus rapide pour se débarrasser d'un cadavre n'est pas d'en distribuer les morceaux découpés entre les assassins. Si les historiens anciens avaient voulu, *à partir de zéro*, remplacer une fable par un récit plausible, ils auraient trouvé quelque chose de moins absurde. La version du dépècement n'est pas une invention pure ; c'est une autre légende qui croise la première et lui fournit un dénouement alternant. Les comparatistes qui ont étudié dans d'autres pays les récits relatifs au roi ou au dieu dépecé en ont reconnu le caractère mythique et hautement archaïque : le dépècement de Romulus remonte bien plus haut dans l'histoire religieuse que la version de l'apothéose, laquelle résulte simplement d'une identification du Fondateur avec le dieu Quirinus, ainsi que le montre bien l'arrangement d'Ovide (*Fastes*, III, 475-512). Je ne m'arrêterai pas ici à l'interprétation du thème, que Frazer envisageait dans le cadre des cultes agraires, mais que des recherches récentes, notamment celles de M. Jean Hubaux sur le sacrifice de l'*anniculus puer*, pourront peut-être élargir. Les exemples grecs (Lycurgue, Penthée, Dionysos, Orphée, Hippolyte, Apsyrtos) sont bien connus. M. Brelich a récemment ajouté des légendes perses et sémites aux listes de Frazer qui elles-mêmes pourraient aujourd'hui être complétées (1).

***

(1) Angelo Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 1955, donne p. 124 une bibliographie des travaux antérieurs et insiste sur les raisons qui rendent le meurtre de Romulus aussi invraisemblable psychologiquement que matériellement. — J. Hubaux, *Rome et Véies*, 1958, p. 98, reprend la question dont il donne toutes les sources.

Il n'est peut-être pas nécessaire d'aller si loin. Le dépècement de Romulus a un parallèle à Rome même, inscrit également dans le premier livre de Tite-Live (27-28). Après la victoire des Horaces, Tullus Hostilius s'allie aux Albains dont le chef — le dictateur, dit-il, entendons le roi — est Mettius Fufetius. Ils affrontent ensemble une armée étrusque, Tullus ayant en face de lui les gens de Véies et Mettius ceux de Fidènes. Résolu à passer en tous cas du côté du vainqueur, Mettius se dérobe en pleine action. La présence d'esprit de Tullus sauve la situation : il évite la débandade en faisant croire à ses troupes que Mettius exécute ses ordres. Après la victoire, Mettius le félicite, se figurant que sa défection a passé inaperçue. Tullus le fait saisir par ses centurions et attacher à deux quadriges : *ut animum inter Fidenatem Romanamque rem ancipitem gessisti, ita jam corpus passim distrahendum dabis*. Mettius est écartelé : *primum ultimumque illud supplicium apud Romanos exempli parum memoris legum humanarum fuit ; in aliis gloriari licet nulli gentium mitiores placuisse poenas*. C'est aussitôt après qu'Albe est détruite.

M. Dumézil a ingénieusement mis le mythe indien de Namuci en parallèle avec l'épisode de Mettius (1). Sur un plan tout différent, nous nous attacherons seulement à la mort de celui-ci. Elle était célèbre dans les traditions romaines. D'Ennius à Claudien en passant par Virgile, les poètes insistent sur le détail des ronces ensanglantées par le corps déchiré. Ce qui domine dans les commentaires est une sorte de honte devant l'horreur du supplice, son caractère exceptionnel dans le passé romain. En effet, il ne figure dans aucun code. Lorsque Mommsen en fit la remarque, il exprimait dans son langage de savant ce qu'affirment Tite-Live, Aulu-Gelle, Servius. Quant aux historiens, ils ajoutent au schéma livien des précisions qui, sous couleur de rendre les faits plus plausibles, n'arrivent qu'à en rendre l'invraisemblance plus criante, par exemple lorsqu'ils imaginent que Tullus arrive à tromper sur les intentions de Mettius, non seulement ses propres troupes, mais encore les gens de Fidènes, qui se trouvent déroutés de se croire trahis (2).

***

(1) *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1958, p. 48.

(2) Ennius, *Annales*, II, fragm. XVI de Vahlen, imité par Virgile, *Énéide*,

La figure de Tullus Hostilius apparaît aux historiens comme une réplique de celle de Romulus. mais les traits que M. Dumézil définit comme ceux de la fonction guerrière (1) ne sont pas atténués chez lui par les caractères religieux qui marquent le Fondateur, c'est pourquoi il fait à certains égards figure de réprouvé. Sa mort succède à une série de signes sinistres que le roi, ramené par la peur à la religion, s'efforce de conjurer à l'aide des recettes de Numa. Mais il s'y prend mal, omet quelque rite capital, et Jupiter le frappe de la foudre dans sa maison qui est entièrement consumée.

Les deux versions de la mort de Romulus reparaissent ainsi, dissociées, dans la légende de Tullus Hostilius. A l'*apothéose* de Romulus correspond la *malédiction* de Jupiter sur Tullus, frappée d'un affectus contraire, mais tout aussi miraculeuse. Au *dépècement* de Romulus par les sénateurs jaloux de son autorité correspond l'*écartèlement* du roi albain dépossédé par Tullus : crime d'un côté, sanction de l'autre ; sentiments différents, méthode identique. Que cette méthode vienne d'un univers qui n'est pas celui de la réalité historique, c'est ce qu'indique suffisamment l'invraisemblance matérielle et psychologique du prétendu meurtre de Romulus, la singularité du prétendu supplice de Mettius. Si, malgré son caractère non romain, ce supplice s'est imposé à l'imagination des anciens, c'est qu'il comportait un symbolisme satisfaisant pour l'esprit : le roi avait hésité entre deux causes, ce que son corps avait payé en étant divisé. Charlemagne traitera Ganelon comme Tullus avait traité Mettius (J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, éd. de 1881, p. 692). La correspondance fit admettre ce que le respect de l'*humanitas* romaine aurait préféré taire. Un jour vint où le symbole devint purement littéraire : Ovide parle de son cœur écartelé comme le fut le corps de Mettius Fufetius (*Tristes*, I, 3, 75).

⁂

Une version de l'histoire de Mettius figure dans les *Petits Parallèles* attribués à Plutarque, où des auteurs imaginaires servent de garants à des historiettes dont les unes sont puisées dans le folklore

VII, 642, puis par CLAUDIEN, *Contre Gildon*, 254. — DENYS D'HAL., III, 23, 2 à 30, 6 ; AULU-GELLE, XX, 1, 54 ; SERVIUS, *ad Aen.*, VII, 642. — MOMMSEN, *Röm. Strafrecht*, p. 940, n. 1.

(1) *Horace et les Curiaces*, 1942, p. 82 ; *Fonction guerrière*, p. 39 sqq.

tandis que les autres sont des altérations ou des répliques de thèmes connus.

Le volet romain du parallèle VII appartient au second type. Tullus combat les Albains dont le roi est Mitius Sufétius. Il retarde la bataille, laissant aux ennemis le temps de boire et manger à leur aise, si bien qu'ils s'offrent à lui repus et qu'il n'a aucune peine à les battre, après quoi il fait écarteler le roi. Ce stratagème digne de Polyen (1) est censé figurer au livre IV des *Italica* d'un certain Alexarchus d'ailleurs inconnu.

En revanche, le pendant grec pourrait bien appartenir, au moins partiellement, à un folklore authentique car il n'est pas fabriqué sur le modèle de l'anecdote latine. Pyraichmès, roi d'Eubée, est en guerre avec les Béotiens soutenus par Héraclès. Celui-ci vainc Pyraichmès et le fait déchirer par deux chevaux, après quoi il abandonne le corps sans sépulture. « L'endroit s'appelle encore aujourd'hui *les poulains de Pyraichmès* ; il se trouve près de la rivière Héraclée qui, lorsque les chevaux s'y abreuvent, émet une sorte de hennissement. Ainsi est-il écrit au livre III des *Fleuves* ».

Héraclès, qui apparaît rarement comme chef d'armée, a dû entrer dans cette légende à cause du nom de la rivière. On ne connaît pas de cours d'eau de ce nom en Béotie, mais Pausanias en a vu un en Phocide (X, 37, 3) et il a dû en exister dans bien d'autres régions. Le détail du hennissement, étranger au parallèle, donne à penser qu'il ne s'agit pas d'une pure invention, mais d'une tradition locale, probablement béotienne, impossible à préciser davantage. Pyraichmès est inconnu. Faut-il ajouter son nom à celui des rois écartelés par leurs chevaux, comme Lycurgue et Hippolyte ?



Ce qui est sûr, c'est que la représentation du souverain dépecé était encore vivante à la fin du monde antique. Le couple III des *Petits Parallèles* reprend l'histoire de Romulus mis à mort par les sénateurs à cause de ses sympathies pour le peuple. Celui-ci, indigné,

(1) Celui-ci prête une ruse analogue à Cléomène (I, 14), lequel était assurément capable de trouver mieux. Il a gardé sous le nom de Tullus (VIII, 5) le stratagème livien perfectionné par Servius, où le roi redresse en même temps le courage de ses soldats et fait croire aux ennemis qu'ils sont trahis. Mais il ne nomme pas Mettius. Les alliés infidèles sont en corps les Albains.

veut incendier le Sénat et en est empêché par Proclus, auquel Romulus est apparu dans toute sa récente gloire divine. Même aventure serait arrivée pendant la guerre du Péloponnèse à un certain Pisistrate d'Orchomène, dont le fils aurait apaisé la foule après avoir été témoin de l'épiphanie de son père. Ces deux dénouements (tout comme le passage des *Fastes*) rappellent irrésistiblement les *Obsèques de la lionne.* Les garants sont un Aristobule et un Théophile impossibles l'un et l'autre à identifier. L'apothéose après dépècement d'un Pisistrate fantôme a été fabriquée d'un bout à l'autre pour donner une réplique grecque à Romulus. Elle atteste simplement la persistance d'une certaine image du roi sacrifié.



Plusieurs historiens (1) inclinent à voir en Mettius Fufetius, roi albain défait par Tullus Hostilius, un doublet du chef sabin Mettius Curtius qui, vaincu par Hostius Hostilius, grand père de Tullus, fit ensuite alliance avec Romulus et partagea avec lui un *regnum* dont le centre était Rome. Caractéristique dans l'histoire de Mettius Curtius est le rôle joué par son cheval, qui se jette dans un marais avec son cavalier. Celui-ci le ramène à grand peine sur la terre ferme. Les rois étrusques et italiques combattaient en char ou à cheval (2). Et il fallait bien trouver un *aition* pour le nom du *lacus Curtius.* Cependant, l'épisode où Mettius Curtius est mis en danger par son cheval est raconté par tous les historiens avec un tel embarras qu'on peut se demander s'ils ne rationalisent pas maladroitement quelque chose qui rapprocherait davantage le premier Mettius du second. On ne peut dépasser l'hypothèse. Rappelons toutefois que Mettius Curtius alterne avec Manlius Curtius dans l'*aition* du *lacus Curtius* et que la mort de Manlius Curtius est un sacrifice pour le bien de la communauté, ce que le dépècement du roi est également, encore que dans un contexte différent.

Liège. Marie DELCOURT.

(1) Par exemple Ettore PAIS, *Storia critica di Roma*, 1, 2 (1913), p. 437.
(2) TITE-LIVE, I, 12-13 ; DENYS D'HAL., II, 42 ; PLUT., *Romulus*, 18. — W. HELBIG, *Le Currus du roi romain* dans *Mélanges Perrot*, 1903, p. 167.

Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique

Considérable est l'œuvre de M. Dumézil à qui nous avons la joie, aujourd'hui, de témoigner une reconnaissance et de rendre un hommage des mieux mérités ! Cette œuvre a eu des répercussions diverses dans le monde scientifique. Les critiques, à vrai dire, ont accordé beaucoup d'attention à des détails d'interprétation, qu'ils croyaient devoir corriger ou contredire, bien plus généralement qu'ils n'ont considéré les problèmes majeurs qui se trouvent posés. D'aucuns se sont contentés de caractériser la méthode de M. Dumézil comme « statique et fonctionnelle », voulant souligner par là le contraste avec l'esprit du siècle précédent, foncièrement dynamique et historique. Or tous les phénomènes de la culture, s'ils présentent une structure d'ordre fonctionnel, comportent aussi des changements, des réorganisations même, durant le cours des siècles, voire des millénaires ; et je crois que c'est aussi l'opinion de M. Dumézil : un lecteur attentif de ses ouvrages trouvera maints exemples d'une telle évolution du système originel réalisée à travers les religions indo-européennes.

Mais comment donner un tableau de l'évolution historique si une idée claire du point de départ nous fait défaut ? Le grand mérite des recherches de M. Dumézil est incontestablement de nous faire entrevoir dans les religions, telles que nous pouvons les saisir à travers les textes, toujours une même structure fonctionnelle assurément, mais adaptée et quelquefois même altérée sous l'effet d'influences d'ordre historique, sociologique ou autre. M. Dumézil rejette toute idée d'un système rigide et immuable. Il lui est arrivé plus d'une fois de rectifier et de nuancer sa pensée, sans craindre de modifier par là ses vues antérieures.

Pour notre part, nous nous proposons, dans la ligne de ces remarques générales, de considérer quelques faits germaniques qui relèvent du domaine de la « deuxième fonction ». L'Inde nous a laissé le portrait plein de vie et très net de contours du dieu Indra

que les Marut accompagnent. Les interprètes ont, presque unanimement, proposé d'expliquer les Marut comme les démons de l'orage. Dans une page éloquente et inspirée J. J. Meyer suggère que les auxiliaires d'Indra sont les orages de printemps éclatant furieusement dans les montagnes (1). A l'appui de sa théorie, il cite quelques versets du Ṛg Veda qu'il fait suivre de ce commentaire : « si on lisait cela à un Suisse, il penserait aussitôt au *foehn* ». Nous ne discuterons pas les vieilles théories naturalistes ; et tout en accordant que des phénomènes tels que le vent, l'orage, la foudre figurent à chaque instant dans la représentation des manifestations divines, nous croyons fermement qu'il faut voir là des *images* servant à symboliser des forces naturelles qu'il serait malaisé de représenter d'une autre manière. Il faut noter que Meyer lui-même ajoute, au tableau, des traits qui mènent bien loin d'une simple scène d'orage : à la tête des armées des dieux, les Marut s'approchent pleins de vigueur, comme des conquérants, armés de javelots... Mais, que le dieu du combat soit accompagné d'une troupe d'élite, quoi de plus naturel ?

Les homologues, dans la mythologie scandinave, des Marut de l'Inde sont les *berserkir* ; ce sont également des guerriers terribles ; saisis pendant le combat d'une rage de démons, ils mordent leur bouclier, ainsi qu'on le voit sur quelques représentations sculptées ; ils traversent un brasier nu-pieds sans dommage ; ils entrent en fureur, étant alors en quelque sorte dans un état d'extase effrénée. Or, dans les textes scandinaves ils sont liés étroitement au dieu Odin qui patronne lui-même l'extase et la fureur. Et Odin est du niveau de la première fonction, qui est celle de l'autorité royale sous son aspect terrible et spontané ; c'est Varuṇa qui, dans l'Inde, répond à Odin ; les *berserkir* devraient donc plutôt être comparés aux Gandharva qu'aux Marut ; c'est ce que M. Dumézil a bien vu : « dans le monde germanique, observe-t-il, les deux types de groupement sont très difficiles à distinguer et peut-être, étant donné le caractère belliqueux de ces sociétés, se sont-ils très tôt confondus » (2).

Il en résulte que le Thor scandinave est un combattant solitaire ; il se lance à la poursuite des géants contre qui il doit lutter journellement pour le salut des hommes et pour l'ordre du monde ; seul Thialfi apparaît dans quelques mythes comme son compagnon

(1) *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, III (1937), p. 141.
(2) *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 92 note.

d'armes sinon comme son servant, car il nous est présenté comme étant de petite taille.

Mais alors, où sont passés les « Marut » germaniques ? Pourquoi les compagnons de Thor l'ont-ils quitté pour s'allier à Odin ? Car ils ont évidemment rejoint les *berserkir* qui forment la suite du dieu Odin — lequel a eu une grande fortune dans la mythologie et sans doute aussi dans la religion scandinave. Certes, une pareille volte-face d'un compagnonnage guerrier ne fait pas trop de difficulté ; mais on peut s'étonner que Thor (qui, lui, demeure jusqu'à la période finale du paganisme scandinave un champion redoutable !) ait été si complètement abandonné par ses premiers serviteurs.

Écartons les explications qui s'appuieraient sur des théories générales. Les faits qui peuvent nous éclairer sont à chercher dans la situation historique des peuples germaniques ; et à l'origine de notre recherche, il y a évidemment le témoignage des auteurs classiques : Tacite, dans un chapitre fameux de sa *Germania*, montre le chef militaire entouré d'un groupe de partisans qui se sont joints volontairement à lui et lui ont juré fidélité qui va jusqu'à la mort. Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que ce *comitatus*, comme l'appelle Tacite (allemand : *Gefolgschaft*) ait été une institution exclusivement germanique ; on le retrouve chez les peuples celtiques : César a observé en Gaule les *soldurii* qui le composent et dans l'ancienne littérature irlandaise, ce sont les *fianna*. Dans la description très précise de Tacite, nous remarquons encore que le comitatus se range sous un chef élu : Tacite l'appelle *dux* et le distingue nettement du *rex*. Le roi, en effet, appartient à une famille réputée d'origine divine ; quand un roi est mort, on lui choisit un successeur parmi les membres de la famille royale. Le *dux*, en revanche, est un homme de grand courage et d'une ambition singulière ; il est, cela va sans dire, quelque noble de haut lignage, souvent un prince royal qui ne peut espérer accéder au trône ; en outre, et ceci mérite d'être souligné, il entreprend de petites guerres pour son propre compte ; jamais il n'est question d'une expédition à laquelle prendrait part la tribu entière. On peut le comparer aux *Condottieri* du Moyen Age italien qui mènent aussi leurs guerres privées et s'installent, quand la fortune leur sourit, quelque part sur un trône vacant (1).

(1) Cela rappelle aussi les conditions de la période achéenne : M. A. SEVERYNS, *Homère, I. Le cadre historique*, Bruxelles (Collection Lebègue), écrit,

J'ai essayé ailleurs (1) de montrer que les migrations des peuples germaniques, aussi bien que les expéditions des vikings scandinaves, ont été entreprises par des chefs tout à fait comparables au *dux* de la Germanie de Tacite, avec son *comitatus*. Or de nombreux témoignages nous apprennent que le dieu qui patronnait ces compagnonnages n'était pas Wodan/Odin, mais bieu Donar/Thor : voilà qui s'accorde parfaitement avec les données de la tradition indienne ; il y eut un temps — et c'est bien naturel — où les peuples germaniques se représentaient le dieu de la deuxième fonction comme accompagné d'une bande de guerriers, tel Indra de ses Marut.

Voyons maintenant quelques témoignages significatifs du rôle prépondérant du dieu de deuxième fonction dans les entreprises guerrières des peuples germaniques. Le dossier, durant la période Viking, est considérable ; quelques exemples suffiront ; nous connaissons les noms des colons norvégiens qui se sont établis en Islande ; or environ un quart, sur un total de 4000 noms, se trouve contenir le nom du dieu Thor. Et qu'on ne nous objecte pas que ces intrépides colons de l'Islande n'étaient pas proprement des vikings, mais des membres de l'aristocratie rurale de la Norvège qui se refusaient à subir le joug du roi Harald à la belle chevelure ; que ce n'étaient pas des aventuriers mais des paysans, se transportant avec leurs objets sacrés (le pilier avec l'image de Thor, un peu du sol de l'âtre) dans un autre pays. Car il n'en demeure pas moins qu'ils ont risqué la magnifique aventure qui a abouti à la colonisation de l'Islande, *sous la conduite de Thor* ; et au surplus, il est souvent attesté que ces nouveaux colons avaient autrefois mené la vie agitée des vikings avant de chercher le repos et de trouver une autre patrie dans l'*ultima Thule*.

Tout aussi probant est le fait que les expéditions de brigandage qui, en quête de butin, infestaient les côtes de l'Europe, aient également eu lieu sous le patronnage de Thor. Le moine Dudo de Saint-Quentin nous apprend que les envahisseurs de la Normandie

p. 50 : « A côté de ceux qu'on pourrait appeler les aventuriers professionnels, condottieri qui louent leurs services, s'agitent les cadets de famille qui, mécontents de leur sort ou pour toute autre raison, tentent la fortune loin du foyer paternel ».

(1) *Einige Bemerkungen zum Sachsenproblem* dans les *Westfälische Forschungen*.

faisaient des sacrifices humains à leur dieu Thor. En Irlande, on désignait les Vikings simplement comme « le peuple de Thor » et les roitelets de Dublin appartenaient à la famille de Thomair, c'est à dire de Thor. Même en Russie, la vénération spéciale de Thor est manifeste : les vikings prêtaient serment pour la conclusion du traité de 907 en invoquant *Perun*, interpretatio slavica de *Thor* ; une chronique mentionne à Kiew, pour l'année 1046, une *Turova boznica*, c'est à dire un temple de Thor (1).

Les observations de ce genre se trouvent confirmées *a contrario* par le fait que si Thor se trouve attesté dans nos sources, le nom d'Odin, en revanche n'y apparaît jamais. Mais ce n'est pas solliciter les faits que d'affirmer, comme nous le faisons, que les compagnonnages des vikings sont patronnés par le dieu de deuxième fonction ; et il faut, à ce propos, bien voir que ces vikings n'étaient nullement des bandes de brigands, lesquels, enhardis par leurs succès inattendus ou la molle résistance qu'on leur opposait, se seraient, au cours des siècles, organisés en de vraies armées, capables de combattre victorieusement les rois de la France et de l'Angleterre. Bien au contraire, nous avons été maintes fois conduits à admirer la tactique et l'ingéniosité des chefs vikings, ainsi que la discipline de leurs équipages. Il y a sans nul doute un lien extrêmement fort entre le chef et ses partisans ; c'est ce que fait voir la corporation des vikings de Jomsborg, qui avait le caractère prononcé du « comitatus » de Tacite : et la particulière rigueur des lois qui la gouvernaient a aussi des parallèles ailleurs dans le monde scandinave.

Il ne faudrait pas minimiser la portée des faits que nous venons de considérer ; car, en même temps que la personnalité d'Odin acquiert *dans la mythologie scandinave* une place prépondérante eu égard au rôle du dieu comme protecteur des corporations guerrières, Thor n'en reste pas moins important, *quant aux faits réels de l'âge viking*. Il faut noter aussi que si le « comitatus » s'est spécialisé dans le service d'Odin, c'est surtout la haute poésie courtoise des scaldes qui lui a prêté une importance croissante : ces poètes dépeignant avec de vives couleurs l'arrivée dans la Valhöll des héros morts sur le champ de bataille qui se mettent alors au service d'Odin comme *einherjar* ; on les a comparés aux compagnonnages

(1) Voir mon *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2e éd., II, Berlin, 1958, p. 114.

des *vrāta* de l'Inde (1), mais leur chef est Indra, donc, ici, encore le dieu de la deuxième fonction. Soulignons toutefois comme un fait bien curieux qu'un des surnoms de Thor a été *einheri*, un mot qui se laisse rendre par une expression comme « celui qui a une troupe, qui fait partie d'une seule troupe » (2). Serait-ce une méprise de la Lokasenna, poème eddique qui ne semble pas appartenir à la plus haute antiquité? ou plutôt un bloc erratique dans une couche récente? Bien que les dieux Thor et Odin soient nettement distincts dans la tradition scandinave, il y a pourtant des cas où ils semblent se confondre. Thor aussi bien qu'Odin a le surnom *Rauðgrani* ; or nous savons que les guerriers germaniques teignaient leurs cheveux en rouge ; les auteurs classiques en donnent déjà des exemples ; dès lors le dieu Odin n'a-t-il pas emprunté quelques traits caractéristiques au dieu Thor?

C'est bien probable ; et même on ne saurait voir là un développement de date récente ; il y a lieu de supposer que, dès le commencement de notre ère, Wodan a fait des incursions dans le domaine propre de Donar. Le chef batave Claudius (ou plutôt Julius) Ciuilis en fournit un exemple frappant. Le passage que Tacite a consacré à sa tentative de libérer la Germanie du joug romain, a été l'objet, de la part de M. Otto Höfler d'une interprétation pénétrante (3). Ciuilis, au moment de son serment, prêté sur les armes sacrées, jura de laisser croitre ses cheveux et de les teindre en rouge tant que sa dangereuse entreprise ne serait pas menée à son terme ; et nous savons qu'en effet il ne déposa sa chevelure qu'après sa victoire écrasante sur les cinquième et quinzième légions. Il s'était donc transformé, au sens littéral du mot, en un *Raudgrani* : faut-il penser, à cette occasion à Donar ou à Wodan? La réponse à cette question est aisée, car Tacite nous apprend que le chef batave ne voyait que d'un œil et qu'il exploitait avec une certaine fierté son infirmité, se comparant, à cause d'elle, à Sertorius et à Annibal (4) ; or, on ne peut pas, à ce propos, ne pas se souvenir que le

(1) *Ibid.*, II, p. 96.

(2) On peut, quant à la formation du mot avec le suffixe -*ja*, comparer vieux haut allemand *einhenti* « qui n'a qu'une main », vieux norrois *einnætr* « qui est âgé d'une nuit », anglo-saxon *ānwintre* « vieux d'un an ».

(3) *Germanisches Sakralkönigtum, I. Der Runenstein von Rök*, Tübingen, 1952, p. 195 sq.

(4) Tacite, *Histoires*, IV, 13.

dieu scandinave Odin nous est, lui aussi, toujours décrit comme borgne.

M. Höfler a certainement raison quand il arrive à la conclusion que Ciuilis s'est voué à Wodan, ce dieu dont Tacite, en l'appelant Mercurius, dit que les Germains l'honoraient particulièrement entre tous les dieux (1). Mais j'aimerais rappeler aussi la légende des origines ethniques rapportée également par Tacite dans sa *Germania* : de l'ancêtre commun Mannus, trois confédérations de peuples sont issues, les *Ingaeuones* qui sont *proximi Oceano*, quant à leur habitat, les *Herminones* qu'il appelle *medii* (et qu'il faut localiser dans la Germanie intérieure dans le bassin de l'Elbe) et enfin les *Istaeuones* (*Istuaeones*) dont le territoire a été apparemment situé dans les contrées limitrophes du Rhin inférieur. Comme les deux premiers noms sont des dérivés de noms divins, on peut penser qu'il en était également ainsi pour les Istuaeones. Or nous ne connaissons pas un dieu **Istu-*, dont le nom pourrait se rattacher à une racine **ist* : **aist*, signifiant « vénérer » ; mais quel autre dieu serait la divinité vénérée par excellence, sinon le Mercurius-Wodan dont Tacite atteste la particulière importance?



Quand, à l'époque des migrations germaniques, les Francs envahirent la partie septentrionale de la Gaule, doit-on penser qu'ils plaçaient leur entreprise sous la haute protection de Wodan? J'ai rassemblé ailleurs les témoignages relatifs au culte de ce dieu chez les Francs (2) ; ils ne sont pas nombreux, mais prendront toute leur valeur à la lumière des considérations qui vont suivre.

Tout d'abord, il faut dénoncer comme certainement erronée la conception d'après laquelle des tribus entières se seraient mises en marche, les hommes emmenant avec eux femmes et enfants sur des chars à bœufs ; pensons seulement aux expéditions des Vikings et nous jugerons les choses plus sainement. Les vikings n'ont-ils pas commencé par des expéditions de caractère limité? Et c'est le cours des évènements qui les a entraînés à de dangereuses expéditions sur les côtes de l'Europe occidentale. Or c'est *de la même façon* que les peuples germaniques se sont comportés au

(1) *Germania*, chap. 9.

(2) Voir mon *Altgerm. Religionsgeschichte*, 2e éd., II, pp. 40-41.

commencement de notre ère : pendant quelques siècles, des incursions de petite envergure de la part des peuples d'au-delà du Rhin ; elles ne visent qu'à un butin aisément acquis et sitôt que l'empire romain montre quelque vigueur dans la résistance, les *maraudeurs* se replient derrière le Rhin. Mais à mesure que la défense romaine va s'affaiblissant, l'audace des Germains augmente et ils vont jusqu'à se tailler des territoires dans le corps sanglant de l'Empire.

Les bandes responsables de ces expéditions et incursions sont connues sous le nom générique de *Francs*. On a beaucoup discuté la signification du mot ; à côté du nom du peuple, nous trouvons le mot *francea* pour désigner leur arme caractéristique. Mais ce serait une tâche malaisée que de vouloir trancher la question : les Francs ont-il reçu leur nom du fait qu'ils usaient de la *francea* ou bien, inversement, le nom de l'arme signifie-t-il proprement « la franque » ? — Ce qui est sûr, c'est qu'il y a une connexion étroite entre les deux mots. Or la *francea* était une lance et c'est la lance — il n'est pas sans intérêt de le rappeler ! — qui est l'arme du dieu scandinave Odin : tandis que Tyr, dont l'arme est l'épée, semble être le patron du combat réglé, du corps à corps, Odin jette au loin son javelot ; cette manière de combattre s'accorde tout à fait avec le caractère ambigu du dieu : la lance ou le javelot, arme de surprise, prend, de loin, son vol pour atteindre sa victime au moment où elle s'y attend le moins. Dès lors, quel dieu pouvait mieux assurer la protection des guerriers porteurs de lance que le dieu à la lance, Wodan ? Mais si les peuples rhénans attaquent les légions avec l'arme particulière d Wodan, nous ignorons le motif et l'époque de la substitution de Wodan à Donar que cette circonstance implique. Certes à l'époque romaine, Wodan a déjà sa place prépondérante dans le panthéon germanique ; nous en avons vu plus haut les témoignages avec *Istu, Mercure, le vœu de Ciuilis. Mais la cause doit être antérieure et une pareille substitution ne peut s'être effectuée que dans une période de troubles continus, aussi bien intérieurs qu'extérieurs. Or nous savons que les invasions germaniques du haut moyen âge ne sont qu'une étape d'un mouvement beaucoup plus ancien et qui s'est continué jusqu'à la période des vikings : durant la seconde moitié du premier millénaire avant l'ère chrétienne, une poussée continue des tribus germaniques s'observe, qui aboutit à l'occupation de vastes territoires situés entre l'Elbe et le Rhin et même au-delà de ce dernier fleuve.

Je suis enclin à penser que l'agitation qui a régné durant cette période de l'histoire germanique a singulièrement contribué à mettre Wodan au premier rang. Il faut noter à ce propos que chez les Suèves, le dieu est à la première place, selon le témoignage de Tacite relatif au *regnator omnium deus* et au culte remarquable qui lui est rendu dans une forêt sacrée.

A l'époque même où les expéditions franques ont lieu, un autre nom redouté apparait dans l'histoire, celui des Saxons. On peut à bon droit parler d'un miracle à leur propos. Tacite n'en fait nulle mention ; un siècle plus tard, environ, Ptolémée en parle comme des habitants de la Chersonèse cimbrique. A la fin de l'époque des migrations, les Saxons occupent un vaste territoire qui s'étend jusqu'à la Lippe et jusqu'au centre des Pays-Bas. D'où vient l'essor incroyable d'une mince tribu comme celle-là ? D'où sort cette masse énorme d'hommes qui se donnent le nom de Saxons et absorbent toutes les tribus de l'Allemagne du nord-ouest, y compris le peuple florissant et fort des *Chauci* ? Ce problème a reçu deux solutions : on a supposé une conquête émanant de la petite tribu mentionnée par Ptolémée ; on a songé aussi à une confédération de tribus, constituée par les Saxons.

J'ai donné ailleurs des raisons de penser que le problème est mal posé et que la réponse est la même que pour les Francs ; ici encore, il faut penser à des expéditions aventureuses qui, du fait de leur succès inattendu, s'élargissaient de siècle en siècle et finissaient par l'occupation définitive d'un vaste territoire. Le nom de Saxons ne s'applique pas à une tribu quelconque, mais à des compagnonnages comparables au *comitatus* du temps de Tacite. Les auteurs classiques parlent des Saxons en des termes qui évoquent pour nous les manières des vikings. Les Saxons étaient des pirates qui infestaient la Mer du Nord et la Manche ; pour se protéger contre eux, les Romains ont dû créer le *litus saxonicum*, que précisément l'on peut comparer au système de défense institué par Charlemagne, quelques siècles plus tard, contre les incursions des vikings. Des royaumes ont été fondés par ces derniers dans les Iles Britanniques, de même que leurs prédécesseurs saxons avaient achevé la conquête de l'Angleterre. Le terme « Saxon », ce *vocabulum recens et nuper additum*, pourrait donc avoir été le nom de ces barbares dont les expéditions terrestres et maritimes épouvantaient les peuples devenus dès longtemps sédentaires et pacifiques.

Mais que peut donc signifier ce nom nouveau de *Saxons* ? De

même que le nom des *Francs* ne peut être séparé de la *francea*, de même il y a un lien indissoluble entre le nom des Saxons et leur arme : le *sahs*. Ici encore la question se pose : est-ce le peuple qui s'est donné ce nom, à partir de son arme nationale? ou est-ce que le *sahs* s'est appelé ainsi parce que, précisément, c'était l'arme nationale des Saxons? On chercherait sans doute vainement une certitude à ce sujet ; cependant, il est probable que la première solution est la bonne. Le nom de l'arme est un terme courant dans les langues germaniques où il désigne une sorte de couteau qui n'a qu'un seul tranchant. Il semble au surplus qu'on puisse opposer, quant à la technique du combat, les Francs aux Saxons : les Francs préféraient se battre, *eminus*, avec la lance ; les Saxons se ruaient sur l'ennemi, cherchaient le corps à corps.

Le dieu suprême des Saxons se nommait *Sahsnôt*, ce qu'on peut traduire « le compagnon des Saxons » — à moins qu'on veuille y voir une allusion à l'arme qu'il porte? A la vérité, je crois que les troupes de guerriers se sont appelées aussi *Sahsnôtas* et que le mot avait l'ambiguïté des deux significations : guerriers portant le *sahs* aussi bien que membres des compagnonnages protégés par le dieu *Sahsnôt*.

Or c'est un fait solidement établi que Sahsnôt, en tant que divinité de la religion germanique, représente, sous un aspect particulier, le dieu Tîwaz. Tîwaz a, en partage avec Wodan, la fonction de souveraineté dont il exprime tout le côté juridique, stable, organisateur, s'opposant par là directement à son partenaire. Et nous avons maintes preuves que les Saxons ont rendu un culte préférentiellement à Tîwaz, — et cela, sous des noms divers : à côté de *Sahsnôt*, nous trouvons *Irmin*, qui nous rappelle le peuple des *Erminones* qui a certainement joué un rôle considérable, ultérieurement, dans la création du peuple saxon.

La mythologie scandinave nous apprend que Tyr a pour arme l'épée comme Odin le javelot : avec cette constatation, le cercle de notre recherche se referme. Il y a une similitude frappante entre les conceptions religieuses des deux peuples germaniques qui ont le plus contribué à la formation de l'Europe occidentale. Mais les Francs, que caractérisait la *francea*, ont vénéré surtout *Wodan*, tandis que les Saxons, dont l'arme nationale était le *sahs*, se sont mis sous la protection de *Sahsnôt-Tiwaz*. Il n'est pas sans importance, par exemple, que des guerriers originaires de la région de Twente, dans la partie orientale des Pays-Bas, et appartenant à une groupe de cavaliers nommée *cuneus Frisorum*, aient, pendant leur service au *vallum Hadriani*, fait deux dédicaces à *Mars Thingsus*, c'est-à-dire à Tîwaz, considéré sous son aspect militaire et juridique.

Nous en arrivons à conclure que chez les Saxons, c'est Tîwaz qui est devenu le dieu central des « comitatus ». Mais alors, comment s'expliquer que le dieu qui incarne l'autorité sous son aspect juridique et sacerdotal soit devenu pour les Saxons l'inspirateur d'entreprises violentes, expéditions et conquêtes? S'il y a eu ici glissement de fonction, avouons que celui-ci est plutôt inattendu. Et je ne voudrais pas trop insister sur les rapports de Tîwaz avec la guerre ; il en représente les aspects juridiques et entre en jeu quand il s'agit de déclarer une guerre, d'y mettre fin ou de conclure la paix. Wodan est d'une tout autre nature : à lui les ruses de guerre (que les vikings pratiquaient abondamment), à lui les volte-face inattendues et l'invention de tactiques nouvelles. Wodan/Odin est un révolutionnaire, Tîwaz un conservateur ; aussi, durant les périodes troublées, la figure de celui-ci s'estompe à mesure que celui-là étend son emprise sur les âmes des combattants.

Et voilà justement pourquoi les Saxons se sont attachés préférentiellement à Tîwaz : il y avait pour ainsi dire une parenté d'esprit entre ce peuple et ce dieu. Encore aujourd'hui les Saxons ont un caractère conservateur ; difficiles à émouvoir, fidèles à leurs anciennes traditions, ils sont têtus et peu communicatifs. Et quand on a pris garde au naturel des Francs et des Saxons, comment ne pas être frappé du parallélisme qui apparaît entre le caractère respectif de ces deux peuples et celui de leur dieu favori? Il semble qu'ils aient eu l'intuition que leur propre tempérament se trouvait idéalement manifesté dans le dieu qu'ils avaient choisi pour se donner à lui tout entier.

Si un glissement fonctionnel s'est produit, il a été d'ordre psychologique plutôt que politique ou historique ; et ceci revient à dire qu'un dieu n'empiète pas sur le domaine d'un autre dieu parce qu'il y a dans son caractère ou sa fonction quelque chose qui le pousse, par une nécessité innée, à outrepasser les limites de son activité ; mais ce sont ses fidèles qui éprouvent le besoin de lui conférer une autorité toujours croissante. On parle quelquefois d'une tendance « impérialiste » chez un dieu ; mais ce sont ses fidèles qui le mettent au premier rang. Ce serait une erreur, croyons-nous, que d'attribuer à une divinité comme Wodan une tendance qui,

à la longue, lui assurerait la première place ; il convient de penser plutôt à un rapport congénital entre le dieu et ses fidèles.

*
* *

Ainsi, nous avons montré que le dieu de deuxième fonction n'a pas su maintenir chez tous les peuples germaniques son caractère de chef d'un groupe de démons guerriers. Les dieux de la première fonction ont pris à eux cette troupe. On ne doit pas être surpris de voir, au demeurant, que la fonction royale, chez les peuples germaniques est d'un type fortement guerrier. Le roi Harald à la belle chevelure, qui a créé un état solide et unifié, en est un exemple historique. Il est à peine besoin de rappeler les succès des chefs vikings. Et les récits légendaires et héroïques connaissent de nombreux rois qui combattent avec la plus extrême vigueur, entourés de la suite de leurs guerriers.

C'est durant la période d'expansion, depuis l'Elbe jusqu'au-delà du Rhin, des tribus continentales, que Wodan semble avoir, pour la première fois, occupé une place qui était originellement propre à Donar. Tacite atteste l'évolution accomplie quand il assure : « Deorum maxime Mercurium colunt ». Et les Francs ont suivi ; peuple guerrier, doué des vertus de l'organisation politique, les Francs ont également rendu un culte à Wodan.

Dans le monde scandinave, la situation apparaît un peu différente ; certes le foisonnement des mythes autour d'Odin conduit à penser que la même tendance s'y est manifestée à une certaine période ; pourtant, Thor n'a pas cédé sa place dans la vie quotidienne. Toute la richesse des développements mythologiques sur la Valhöl, les Valkyries et les Einherjar n'a pas empêché les vikings qui cinglaient vers les côtes de l'Europe de se mettre sous la protection de Thor. Exemple du divorce entre la littérature et la réalité ? — je ne peux guère y croire. Les traditions sur Odin revêtent une telle importance qu'on n'a pas le droit de les considérer comme le fruit d'une libre invention. On a supposé que la fortune d'Odin aurait son origine dans un cercle aristocratique comme celui des Jarls ambitieux de Halogaland ; cela me paraît peu probable, les mythes d'Odin sont trop nombreux et surtout trop étendus pour qu'ils aient pu se former à si basse époque. Quoi qu'il en soit, la période des migrations a eu en Norvège d'assez fortes répercussions pour créer une atmosphère propice au développement du culte et de la mythologie d'Odin.

En dernier lieu, on peut observer chez les Saxons que Tîwaz s'est substitué à Donar comme chef des compagnonnages militaires. C'est peut-être simplement à cause de la pauvreté de notre documentation sur la religion des tribus continentales qu'il nous est impossible de trouver un texte attestant la fonction de Tîwaz comme divinité des *comitatus* saxons. Nos documents, en cette matière (on ne le répètera jamais assez !) ne sont que des lambeaux — et l'intérêt n'en devient que plus grand de les recueillir et de les étudier avec grand soin.

Qui croirait que le panthéon germanique avait un caractère statique, immuable, se laisserait tromper par les apparences. Ces tribus qui ont une vie turbulente et pleine d'activité fougueuse, montrent certainement la même vivacité dans leur ferveur et leur comportement religieux et leur attitude vis à vis des dieux. Elles, dont l'histoire est mouvante et instable, comment auraient-elles laissé leurs dieux dans une quiétude ininterrompue ?

Quand les savants se sont mis à distinguer les peuples germaniques d'après leurs croyances, leurs dieux, leurs cultes et leurs mythes, leur raisonnement était juste : sur un si vaste territoire et parmi des tribus si différentes, il était absolument vain de chercher une unité quelconque des traditions religieuses. *Mais tel n'était pas le cas aux origines* : le peuple primitif des Germains, qui s'est constitué dans un passé lointain, au sein des autres peuples indo-européens, était à mon avis plus homogène que ne le furent ses descendants ; il est donc capital de chercher à connaître avec quel bagage culturel et intellectuel il a commencé sa carrière ; car c'est à partir de l'antique legs commun qu'on pourra suivre les lignes d'un développement qui aboutit à une si étonnante variété ethnique, déployée sur un territoire qui s'agrandit sans cesse ; et ce processus de différenliation et de désintégration ne pourra être étudié dans l'avenir, de la manière très poussée qui convient, qu'autant qu'on aura d'abord mis en lumière le point de départ : une structure religieuse héritée des temps pré-germaniques, des temps indo-européens.

Utrecht. Jan de Vries.

Miettes iraniennes

1. — av. *axšaēna-*, v.-p. *axšaina-*.

Bartholomae enseigne qu'av. *axšaēna-* « de couleur sombre » se décompose en *a-xšaēna-* « non-clair ». Quand v.-p. *axšaina* « bleu sombre » est apparu dans la grande inscription du palais de Suse (et a été ensuite retrouvé dans *Ἄξεινος*, ancienne épithète de la mer Noire), on lui a appliqué la même analyse. C'est encore elle que reproduit et adopte Kent dans le lexique de son *Old Persian*, p. 165.

Kent n'a pas eu connaissance, semble-t-il, de l'opinion dissidente formulée par Collitz dans son article König Yima und Saturn, *Oriental Studies... Pavry*, 1933, p. 98. Je n'ai pas le droit de lui jeter la pierre, ayant commis le même oubli quand j'écrivais, dans mes *Composés de l'Avesta*, 1936, p. 130 : *a-xšaēna-* « foncé », litt. « non clair », est exactement v.p. *a-xšaina-* et s'oppose à un simple *xšaēta-* « clair ».

Personne ne paraît s'être demandé pourquoi, à un positif *xšaēta-*, correspondrait un négatif *a-xšaēna-* plutôt qu'*a-xšaēta-*. Pourtant, on n'a aucun autre exemple d'un positif en *-ta-* alternant avec un négatif en *-na-*.

On ne s'est pas demandé davantage pourquoi la notion de « sombre, foncé » devrait s'exprimer négativement. Collitz a, en fait, supprimé cette difficulté en coupant toute connexion entre notre adjectif et *xšaēta-*, dont il conteste absolument le sens de « lumineux ». Sur ce dernier point, il faut lire l'étude publiée depuis, dans les *Studia Linguistica* de 1951, par Stig Wikander : Védique *kṣaita* — avestique *xšaēta*, essai de sémantique structurale. On y voit qu'il est impossible, mais qu'il n'est pas non plus nécessaire, de trancher entre le sens « royal » et le sens « lumineux » de cet adjectif. On peut donc le laisser hors de cause dans l'élucidation d'*axšaēna-*.

En comprenant le mot comme un adjectif de matière en *-aēna-*, Collitz a frôlé la solution. Il postulait un « verlorenes Substantiv » *axš-*, dont *axšaēna-* serait dérivé. Or, ce « substantif perdu » venait

d'être « retrouvé » par Morgenstierne, *Etym. Vocab. of Pašto*, s. v. *šīn* (que Collitz n'a pas connu : on voit ce que coûte à nos études l'absence d'un dictionnaire d'ensemble des parlers iraniens). C'est skr. *akṣa-* au sens de « vitriol bleu », substance qui se présente sans doute en cristaux de forme plus ou moins cubique (je n'ai pu vérifier), d'où son nom d'*akṣa-*, litt. « dé ».

En interprétant de cette façon v.-p. *axšaina-*, on obtient un sens bien plus satisfaisant pour un nom de pierre précieuse, « qui a la couleur du vitriol bleu », que le pâle et incolore « non clair », à rejeter dans les limbes de l'étymologie malheureuse.

2. — *Haumavarga*.

Les inscriptions achéménides distinguent les *Sakā tigraxaudā* et les *Sakā haumavargā*. La première épithète est claire, grâce à un relief et au témoignage d'Hérodote ; elle signifie « au bonnet pointu ». La seconde paraît bien être également un composé, dont le premier terme serait le hauma, la plante sacrée. Mais le second ? Les deux interprétations qui en ont été essayées (Kent les énumère p. 211) restent dans le vide, faute de rapprochements pour justifier les traductions par « drinking » ou « preparing ».

On a peut-être pensé à un mot de la langue saka de Khotan, *aurgā*, *orgā* « adoration, culte, hommage », ce qui irait fort bien sémantiquement : les *haumavargā* seraient ceux « qui rendent un culte au hauma ». On a sans doute été arrêté par une difficulté phonétique : le mot khotanais ne peut contenir un ancien *-rg-*, qui serait représenté par *-r-* ; il repose sur un **āvarka*. Dès lors, puisque les inscriptions achéménides représentent en général un stade linguistique « ancien », on devrait y trouver **haumavarka* (1). Mais c'est là raisonner comme si la notion d'iranien ancien — et, plus généralement, celle de stade linguistique — était quelque chose d'absolu, de monolithique. En réalité, rien ne dit que la langue des Sakas haumavargas, au ve siècle avant J.-C., même si elle était encore, dans l'ensemble, au stade de « l'iranien ancien », n'avait pas déjà changé *-rk-* en *-rg-*. En fait, un tel déve-

(1) C'est la forme que cite Christensen, *Die Iranier*, p. 254, mais il s'agit d'une erreur de sa part.

loppement — en avance sur l'évolution générale du phonétisme — est vraisemblable, si l'on tient compte de trois faits :

1. *k* est particulièrement débile après *r* dans les dialectes iraniens en général ; par exemple, le pehlevi maintient *k* en toute autre position (et maintient *t* après *r*), mais change *-rk-* en *-rg-* : *ākās* « averti », *kart* « fait », mais *marg* « la mort » ;

2. La rapidité d'évolution du khotanais est attestée pour la période dont on a des textes, soit du VIIe au Xe siècle ;

3. Dès le IIe siècle, le parler de Kaniṣka, dont on peut juger depuis peu par la grande inscription de Surkh Kotal, montre un phonétisme avancé : par exemple, *t* intervocalique y est déjà devenu *d*.

En résumé, on peut très bien supposer qu'un « ancien » **hauma-varka-* « vénérant le hauma » avait déjà donné, à l'époque des inscriptions achéménides, *haumavarga-*.

3. — L'Orientation du sacrifice.

On sait que les prêtres indiens, en sacrifiant, évitent de se tourner vers le sud.

Les prêtres parsis, au contraire, évitent le nord.

Aucune explication, à ma connaissance, n'a été proposée de cette différence. On peut d'abord penser que l'Inde, pays semi-tropical, redoute avant tout la chaleur, donc le midi, tandis que l'Iran, plus septentrional, n'a pas de plus grand ennemi que le froid, le nord. Toutefois, si l'on regarde les motifs donnés, de part et d'autre, une autre raison apparaît. Les Indiens évitent le midi parce que c'est le côté des mânes (V. p. ex. Śatap. 3. 1. 1. 2 et cf. Hillebrandt, *Rituallitteratur*). Cela implique, si l'on tient compte de l'opposition bien connue entre mânes (*pitaraḥ*) et dieux (*devāḥ*), que le nord est le côté de ceux-ci. Dès lors, il est naturel que les mazdéens, qui proscrivaient le culte des anciens dieux, des *daēvas*, leur aient littéralement tourné le dos. C'est du nord qu'est censée venir, selon Vd. 7. 2, la Druj des morts.

4. — pehl. *gōspand*.

Ce terme a d'abord servi à traduire av. *gav-* « bœuf », accompagné ou non de l'épithète *spənta-* : on le voit dans l'Avesta pehlevi.

Plus tard, il a désigné tout bétail, ainsi dans l'expression *gōspand varzītan* du Pand Nāmak 20. 2, « élever du bétail », et enfin, dans l'usage pehlevi que continue le persan, le terme s'est spécialisé au sens de « petit bétail, mouton » : on a le couple oppositionnel *gavān u gōspandān* « grand et petit bétail ». Pourquoi cette dévaluation ?

L'épithète même de *spənta* invite à chercher l'explication dans l'usage religieux. Or, divers indices prouvent que le sacrifice sanglant n'a jamais cessé. Mais, au moins dès le temps de Šāpūr, si l'on en juge par son inscription de la « Ka'ba » à Naqš i Rustam, on ne sacrifiait plus de bœufs, mais des moutons. Cependant, on avait transféré à ces derniers le nom des « bœufs sacrés » dont ils étaient les économiques substituts. Ils l'ont gardé.

5. — Deux rites du feu.

Les textes, en persan ou en pehlevi, qui décrivent le rituel du feu — et qu'a étudiés notamment Tavadia, ARW 1939, p. 256 sq. — semblent obscurs et contradictoires. Selon la rivāyat de Kamdīn Šāpūr (texte : *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* 1922 I p. 67 ; trad. anglaise : *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz* 1932 p. 56 ; trad. allemande : Tavadia, art. cité, p. 263), on transporte la flamme seule à un feu de rang supérieur, et de là au feu de rang le plus élevé ou feu Bahrām. Ce prélèvement de la flamme est analogue aux opérations, bien connues, qui conduisent à la fondation d'un feu nouveau.

Au contraire, selon la Rivāyat pehlevie (qui encadre le Dātastān i Dēnīk ; texte édité par Dhabhar, 1913, p. 115 ; trad. allem. : Tavadia, art. cité, p. 265), « Quand on se sert du feu et que le travail est fini, on doit le recueillir. On doit en prendre une flamme et la poser ailleurs et porter le reste (apārīk) aux brandons du feu Varhrān ». On voit que, selon ce texte plus ancien, ce n'est pas la flamme, mais au contraire « le reste », c'est-à-dire les bois incandescents, qui sont transportés.

Comment expliquer cette divergence ? Tavadia est embarrassé, au point qu'il hésite à traduire comme il l'a fait la rivāyat persane. Je me demande si, en réalité, ce texte n'a pas combiné deux traditions, confondu deux rites entre lesquels nous devons distinguer.

Le premier est une *purification* du feu par raffinement, avec transport de la flamme seule et sa réunion avec d'autres, semblables

à elle, pour fonder un feu supérieur. Ce rite a été développé chez les Parsis.

L'autre est une *régénération* du feu usé par transport de brandons incandescents, sans la flamme, à un feu supérieur déjà existant : on ramène le feu à son origine et à son maître, pour lui rendre sa vertu. Ceci rappelle la coutume, répandue un peu partout dans le monde, du renouvellement des feux au Nouvel-An, et il est probable que, pour que le rite ait tout son sens, il devait s'achever par un retour du feu au foyer d'où on était parti. Quoi qu'il en soit, ce rite a été abandonné par les Parsis. Mais il paraît avoir été d'importance essentielle sous les Sassanides ; on aperçoit quel rôle vital il a dû avoir : maintenir en acte, par une opération symbolique souvent renouvelée, la dépendance des foyers par rapport aux villages, des villages par rapport aux provinces, en somme toute la pyramide sociale. Ce n'est pas un hasard si le feu supérieur, dans les rivāyāt pehlevie et persane, est généralement le feu Varhrān (ou Bahrām), c'est-à-dire (selon un texte exprès) le roi des feux.

On conçoit qu'en s'exilant, les Parsis ait abandonné ce rite, avec l'organisation politique qu'il symbolisait. Plus tard, au XVIII[e] siècle, quand le contact eut été renoué avec l'Iran, les Qadimis ont voulu en rétablir la pratique.

A cette époque, ce rite de régénération s'était depuis longtemps (au moins depuis le temps de Kamdīn Šāpūr, 1559) confondu, comme on l'a vu, avec celui de purification par raffinement.

Que font donc les Parsis, demandera-t-on, quand ils ont fini de se servir d'un feu, puisqu'ils n'en transportent pas les brandons et qu'il est interdit de l'éteindre ? Ils suivent l'usage alternatif prévu par la rivāyat pehlevie : recouvrir le feu pour le laisser couver jusqu'au lendemain sous la cendre. (Tavadia, *art. cité*, p. 267).

6. — *Yazdān.*

A quelles divinités s'adresse le sacrifice ? A Ormazd sans doute, au grand dieu, ennemi d'Ahriman. Mais aussi, si l'on y regarde de plus près, à plusieurs autres. Une partie du Yasna s'adresse à Srōš : c'est le *Srōš darūn*. Une autre est consacrée aux eaux. Le feu lui-même peut représenter Bahrām : il est traité comme un roi. On suspend au dessus de lui une couronne. Cela est bien connu. Ce qui l'est moins, et qui paraît même tout à fait oublié, c'est la signification analogue d'une figuration très fréquente au revers des monnaies sassanides. L'autel du feu y apparaît pourvu de pattes de lion dont la présence n'a jamais été expliquée mais qui me semblent clairement destinées à donner à l'autel l'apparence d'un trône (semblable à celui de Darius, par exemple, sur les reliefs de Persépolis et d'ailleurs) et, par conséquent, au feu la dignité d'un roi.

Le feu, d'autre part, c'est Mithra : « temple du feu » se dit couramment *Dar i Mihr* « maison de Mithra », et l'un des trois grands feux célèbres à l'époque sassanide s'appelait *Burzēn Mihr* « le grand Mithra ». En ce sens, le feu est le soleil : c'est l'un des traits par lesquels s'exprime le symbolisme cosmique du Yasna. Si l'on observe en effet la dispositon du sacrifice, on y reconnaît snns peine, comme sur l'emplacement védique, les figurations du soleil, de la lune et de la terre. Le feu, on vient de le dire, est le soleil ; il se présente sur un vase circulaire. La lune est là sous l'apparence des deux croissants de métal (1) où l'on pose et repose le barsom — rite de fécondité. Quant à la terre, c'est la table, obligatoirement carrée, devant laquelle s'assied le prêtre zōt.

Récapitulons. Laissant de côté Ormazd, cela fait donc six dieux présents au sacrifice : Srōš, Bahrām, les Eaux, la Lune et la Terre : six yazatas.

Il y en a d'autres. Ou plutôt, tous sont là. Car le feu Bahrām a le pouvoir de les attirer : c'est ce que disent deux textes pehlevis (que m'a fait connaître le P. de Menasce), le Denkart, M 522. 21, et la Rivayat pahlavie, Dhabhar 57.10. Le feu Varhrān y paraît comme une porte de communication entre le ciel et la terre : quand les dieux célestes (*mēnōkān yazatān*) viennent sur terre (dans le *gētīk*), ils vont d'abord au feu Varhrān, ensuite aux autres lieux (2).

(1) Il semble y avoir eu interférence entre symbolisme cosmique et symbolisme royal dans l'interprétation de ces objets, qui, au dire du Dātastān i Dēnik, 48, 17 (cité DHABHAR, *Kharegat Memorial Volume*, I, 1953, p. 146) représentent la couronne des rois.

(2) Ces textes jettent un jour décisif sur la question des figures représentées dans les flammes, sur diverses monnaies et intailles sassanides. Si tous les dieux viennent dans le feu Varhrān, il ne faut pas vouloir retrouver l'un d'eux, à l'exclusion des autres, dans ces figurations. En fait, on a diverses raisons de les identifier tantôt à Varhrān, tantôt à Ātaš, tantôt à Anahit, tantôt enfin à Ormazd. — L'interprétation donnée ci-dessus, dans le texte, ne prétend pas se substituer à celle, traditionnelle, de l'expression *dar i mihr*

Ainsi, le sacrifice devant le feu s'adresse aux yazatān ou yazdān. Comme il s'adresse, d'autre part et éminemment, à Ormazd, une équivalence devait tendre à s'établir entre les deux termes et c'est pourquoi, je pense, Yazdān est devenu synonyme d'Ormazd.

Quand s'est produite cette équivalence? On peut seulement dire qu'elle était en vigueur à l'époque des livres pehlevis qui emploient la formule *pa nām i yazdān* comme une *bi 'smillāh* ; que le Kār Nāmak i Artaxšēr met au moins une fois le verbe au singulier après *yazdān* (Kn. 3. 10, cité Nyberg, *Hilfsbuch* II, p. 249) ; et que la plus ancienne attestation de ce mot en composition nous est donnée par les dipinti de la synagogue de Dura-Europos, qui citent un personnage *Yazdānluxm* et un *Yazdānpēsē*.

7. — *gētīk pa baxt : mēnōk pa kunišn.*

Les mazdéens se sont demandé comment concilier la toute-puissance du destin avec la liberté du choix : témoin la variété des textes pehlevis traitant de ce problème. Jackson leur a consacré un chapitre de ses *Zoroastrian Studies* 1928, p. 219 sq., étude reprise et corrigée par Tavadia, ZII, 8, p. 199 sq.

La solution la plus frappante et la plus claire est celle que formule le Vidēvdāt pehlevi : *gētīk pa baxt, mēnōk pa kunišn* « le matériel est selon le sort, le spirituel selon l'action humaine » ; autrement dit, nous ne dépendons du destin que pour les choses matérielles, tandis que, dans l'ordre spirituel, nous sommes maîtres par notre action.

Les Iraniens ont pu arriver d'eux-mêmes à cette formule. Cependant, on ne peut pas ignorer — car peut-être ne l'ignoraient-ils pas non plus — que les néo-platoniciens en avaient trouvé une assez semblable, au moins par le contenu. Ils avaient découvert ce moyen « d'échapper au déterminisme », comme nous dirions : identifier l'*Heimarmenè* à la *Physis* (1), ce qui laissait l'âme libre.

par « maison de justice » : car ces temples servent de tribunaux (à l'échelon inférieur). Le mot *mihr* y a gardé quelque chose de son vieux sens de « contrat ». Que le feu sacrificiel soit bien une sorte de double ou rival du soleil, c'est suffisamment attesté d'autre part.

(1) Cf., par exemple, Jamblique, *ap.* Stobée, *Anthol.*, I, V, 18, p. 186 H. Je dois cette précision à mon ami Étienne Évrard, assistant à l'université de Liège. Il me fait, d'ailleurs, remarquer qu'il est abusif de prétendre, avec

Cependant, si les Iraniens ont pu être séduits par cette solution, ils ne l'ont pas empruntée telle quelle. Plotin disait que l'âme, quand elle est sans le corps, est libre (1). Les Iraniens, quand ils n'étaient pas manichéens, ne méprisaient pas absolument la matière et ne considéraient pas l'âme séparée d'elle.

Liège. J. Duchesne-Guillemin.

Nilsson (*Gesch. der griech. Rel.*, II, p. 484), lequel semble avoir pris cette idée dans Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, 1914, que Posidonius, déjà, opposait la Heimarmenè, principe purement physique, à un principe supérieur, Zeus ou pronoia.

(1) *Enn.*, III, 1, 8 (autre référence communiquée par E. Evrard).

Un épisode trifonctionnel dans la saga de Hrólfr Kraki

« Rein ist das märchen nicht, es hat aus andern verwandten zusätze angenommen, aber der mythos bricht noch deutlich durch » (J. W. Wolf, *Beiträge zur Deutschen Mythologie*, II, 1857, p. 66, à propos d'un conte norvégien sur le thème de Psyché).

Il est des sagas « historiques » ; d'autres sont dites fabuleuses ou romanesques, parmi lesquelles figure en bonne place celle qui est consacrée au roi Hrólfr Kraki et à ses vaillants champions, dont Böđvar Bjarki est le plus fameux. Mais ce que la *Hrólfs Saga Kraka* (1) peut perdre, jugée dans sa réalité historique, elle le regagne et au-delà, considérée comme document de psychologie et d'histoire religieuses. Caractéristique, à ce point de vue, est le contexte dans lequel s'insèrent les principaux faits et gestes des champions du roi, des guerriers d'élite : au chapitre 33 et avant-dernier de la saga, Böđvar Bjarki se trouve en fait combattre devant le roi Hrólfr sous la forme d'un ours gigantesque, plus efficace à lui seul que cinq champions, faisant ainsi obstacle aux pratiques magiques de l'adversaire, tandis que sa personne d'être humain ne participe pas au combat : son corps somnole quelque part à l'arrière ; bien que le mot ne soit pas alors prononcé, Böđvar combat donc dans cette circonstance (ce sera son dernier combat...) en *berserkr*, c'est-à-dire en « guerrier-fauve » (2) ; au cha-

(1) Édition Finnur Jónsson, Copenhague, 1904 ; traduction allemande de Paul Herrmann, programme de Torgau, 1905, rééditée avec corrections dans *Isländische Heldenromane* (*Collection Thule*, II, 21), Iena, 1923, p. 219 sqq. Jónsson, à la suite de son édition, a publié le remaniement en vers, plus tardif et altéré, intitulé *Bjarkarímur*, que nous n'utiliserons pas ici, faute de pouvoir déterminer si les divergences qui lui sont particulières représentent ou non une tradition ancienne et authentique.

(2) Voir note 1 de la p. 113.

pitre 26, le dieu Óđinn, ayant pris l'aspect d'un paysan, fait subir au roi Hrólfr et aux hommes qu'il emmène en expédition une triple épreuve du froid, de la soif et de la chaleur qui élimine toute la troupe à l'exception du roi et de ses champions et qui devait être l'épreuve classique, révélatrice des guerriers d'élite. Et c'est encore, quand vient la grande fête religieuse païenne de Jul, une initiation typique, la promotion du jeune guerrier, « le premier duel » (pour reprendre le titre d'un chapitre des *Mythes et Dieux des Germains* de M. Dumézil, 1re éd. : 1939, où le passage est étudié en détail) que recèle la fin du chapitre 23, par lequel s'achève l'épisode de la saga auquel Böđvar Bjarki donne son nom, le *Böđvars þáttr*, que nous nous proposons d'étudier ici dans son ensemble et pour sa structure.



Avant d'introduire dans l'action, auprès du roi Hrólfr, le guerrier exemplaire qu'est Böđvar Bjarki, le narrateur, en effet, selon un procédé bien connu des récits épiques, fait son histoire, retrace son origine ; la valeur et la qualité des documents que la saga nous a livrés d'autre part sur les moments pathétiques de la vie des champions : leur première initiation, leurs épreuves, leur fin, doit conduire à considérer de près l'épisode en question et à lui donner l'importance et le crédit qu'il peut mériter.

L'épisode de Böđvar Bjarki occupe les chapitres 17 à 23 de la saga. En voici une analyse :

Chap. 17-19 : Le roi Hringr, qui a un fils du nom de Björn (c'est-à-dire « Ours ») est devenu veuf. Il se remarie avec une jeune femme étrangère, Hvit, qui devient donc la reine — et aussi la belle-mère de Björn. Or Björn aime, d'un amour partagé, la fille d'un vieux paysan, Bera (c'est-à-dire « Ourse ») qui a été sa compagne de jeux. Mais Hvit vient inviter Björn à partager sa couche, pendant que le vieux roi, son mari, est reparti au loin. Björn prend la chose fort mal ; il soufflette la reine, lui enjoint de décamper, bref, la repousse ; elle, offensée, lui reproche de préférer Bera et, comme il se trouve qu'elle est sorcière, jette sur lui son *gant de loup* ; cela signifie qu'il va devenir un ours furieux des cavernes : « et ta seule nourriture sera le bétail de ton père ! ».

Chap. 20 : Ainsi Böđvar disparaît tandis que des pertes massives dans le bétail du roi sont le fait d'un ours gris, gigantesque et furieux. Mais Bera, un soir, reconnaît dans les yeux de l'ours les yeux de Björn, suit l'animal jusque dans sa grotte et quand elle entre, c'est Björn

lui-même qui se dresse devant elle. Désormais, elle revient chaque soir, car, le jour, il reprend sa forme animale qu'il ne dépouille que la nuit.

Quand le roi Hringr est de retour, la reine parvient à le convaincre de donner la chasse au grand ours pour le tuer. Aussi, une nuit, Björn dit à Bera qu'il pressent que demain sera le jour de sa mort. Il lui donne donc diverses instructions : la reine voudra la contraindre, après la chasse, à goûter de la chair de l'animal abattu ; qu'elle s'en garde bien pourtant, car ce seraient leurs enfants — à elle et à Björn — qu'elle doit bientôt mettre au monde, qui en porteraient les marques. Qu'elle se retire chez son père ; c'est là qu'elle élèvera ses fils (dont l'un sera son préféré) ; mais un moment viendra où elle ne pourra plus les tenir ; qu'elle les conduise alors à la grotte où tout est préparé pour eux : une caisse à triple fond avec des runes gravées qui feront connaître ce que chacun doit recevoir des biens paternels ; puis trois armes sont dans le roc (*vápn þrju eru í berginu*) et chaque enfant aura celle qui doit lui revenir ; le premier qui naîtra, doit s'appeler Elgfroði (*Elgr* est le nom d'un animal : l'élan) ; le second þórir, le troisième Böðvar ; ce ne seront pas des hommes ordinaires et leur nom survivra longtemps.

Le grand ours est tué après un dur combat. Un festin a lieu et la reine (1) force Bera à avaler un morceau de chair d'ours et encore une toute petite partie d'un second morceau. Puis Bera, revenue chez son père, met au monde tout d'abord un enfant — de forme humaine dans la partie supérieure de son corps, mais qui, depuis le nombril, est un élan (*Elgr*) ; c'est pourquoi il est nommé Elgfroði ; un second enfant, þórir, n'est pas exempt non plus d'une tare animale : à partir du cou-de-pied, il a des pieds de chien et on l'appelle pour cette raison þórir hundsfótr (þórir pieds-de-chien). Un troisième garçon, le plus beau de tous, est appelé Böðvar et n'a pas la moindre imperfection : c'est lui que sa mère aime le plus. Les enfants poussent comme l'herbe et quand ils jouent avec d'autres

(1) Nous noterons au passage, dans le récit, des réminiscences probables de divers contes populaires. Ainsi, on pensera ici au conte n° 708 de la classification Aarne-Thompson (c'est-à-dire A. Aarne et S. Thompson, *The Types of the Folk-tale*, FF Communications, n° 74, Helsinki, 1928) ; cf. Bolte et Polivka, *Anmerkungen zu den KHM der Br. Grimm*, II, p. 236, n. 2. Ce conte est surtout et particulièrement bien attesté dans le domaine germanique, scandinave en particulier. La version de Haltrich, *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen*, n° 20 de l'édition de 1885, comporte, par exemple, les traits suivants : une méchante reine fait boire à sa belle-fille sur le point d'accoucher, du sang de tous les animaux de la forêt pour qu'elle mette au monde un enfant monstrueux. Elle donne en effet le jour à un garçon *d'une force extraordinaire*, mais qui a mille « taches de sang » sur le visage et sur le corps.

enfants, il en estropient beaucoup et en tuent même quelques-uns (1). Quand ils ont douze ans, ils sont si forts que pas un des hommes du roi ne peut se mesurer avec eux. Froði ne veut plus rester ; sa mère le conduit à la grotte où il se montre peu satisfait de la part qu'il reçoit des biens contenus dans la caisse : la plus petite. Puis il voit les armes, en saillie dans le roc : une épée (*sverð*) dont il saisit la poignée sans parvenir à la retirer ; une hache (*öx*) dont le manche lui résiste ; une courte épée (*skalm*) (2) enfin qui, elle, vient toute seule (3). Dépité, il veut la briser sur les rochers, mais elle entre sans rompre dans la pierre. Il prend alors l'épée avec lui, quitte sa mère et s'engage dans un chemin de traverse qui mène vers la crête des montagnes ; là, il devient un brigand et tue les gens qui passent pour les dépouiller (littéralement : « pour s'enrichir » *til fjór sér*) ; il se bâtit là une maison et y demeure.

Chap. 21 : Peu de temps après, c'est þórir qui veut partir ; conduit à la grotte, il essaye vainement de tirer l'épée par la poignée ; mais

(1) Dans cette croissance rapide, dans cette force sans mesure dont les camarades de jeux des enfants sont les victimes, on reconnaît deux thèmes de l'introduction du conte 301 de Aarne-Thompson : Jean de l'Ours, cf. 650 : l'homme fort. Voir F. Panzer, *Studien zur Germanischen Sagengeschichte*, I, *Beowulf*, 1910, pp. 29 et 34. Les violences de l'enfant quand il joue sont particulièrement en évidence dans le conte finlandais n° 3 d'E. Schreck, *Finnische Märchen*, 1887. Cf. Jan de Vries *die Knaben auf dem Spielplatz* dans *Études Germaniques*, XIV, 1959, pp. 1-21.

D'une manière générale, dans l'introduction de ce conte, une jeune femme emportée par un ours dans sa caverne en a un enfant extrêmement fort dont le nom rappelle celui de son père : un tel schème est déjà esquissé chez Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, 15, 2-4 (éd. J. Olrik - H. Raeder, 1931, pp. 287-288). On remarquera que dans notre récit le père des enfants forts est *un ours le jour* et redevient la nuit fils de roi. Ce trait apparaît dans le conte n° XXV des *Neuisländische Märchen* d'A. Rittershaus (1902) : *Bjarndreingur* (« Jeune Ours ») qui appartient au type n° 301.

(2) Cf. Hjalmar Falk, *Altnordische Waffenkunde* (*Vidensk. Skr.*, II, *Hist.-Filos. Klasse*, n° 6, 1914, Kristiania), p. 14.

(3) Le chapitre 3 de la *Völsunga saga* rapporte comment un vieillard borgne (qui n'est autre qu'Óðinn !) enfonce une épée dans le tronc de l'arbre qui se trouve au milieu d'une salle de festin en disant : « qui retirera cette épée de l'arbre la recevra de moi en cadeau ». Les convives font l'un après l'autre de vaines tentatives ; enfin Sigmund, quand vient son tour, saisit l'épée et la dégage comme si rien ne l'avait retenue.

F. Wagner, en commentaire à sa traduction (*Les poèmes héroïques de l'Edda et la Saga des Völsungs*, Paris, 1929, p. 283, n. 2) remarque que par ce procédé Óðinn offre « au plus vaillant des Völsungs, à celui qui était appelé à perpétuer la race, une première occasion de se mettre en évidence et de révéler ses qualités supérieures ».

la hache, saisie par le manche, vient facilement, car elle lui était destinée. Il reçoit aussi le bien qui lui était dévolu et prend la route. Il fait le même chemin que son frère Elgfroði, arrive à la maison de ce dernier, s'assied et rabat son chapeau sur son visage. Froði revient bientôt et tire sa courte épée en prononçant quelques vers menaçants. þórir répond, en vers également, faisant allusion à sa hache. Enfin, þórir se fait reconnaitre et Froði lui offre la moitié de tous les biens qu'il avait amassés et il avait grande richesse (*auðr*) ! Mais þórir ne veut rien accepter. Elgfroði lui conseille alors d'aller en Gautland, car le roi du pays vient de mourir et une loi veut qu'en pareil cas on réunisse une assemblée générale de tous les habitants ; un grand siège est installé au milieu de l'assemblée, sur lequel deux hommes pourraient tenir commodément assis. Et c'est l'homme qui, à lui seul, remplira la place, qui deviendra roi (1). þórir quitte donc Elgfroði et se rend en Gautland ; arrivé au lieu de réunion du þing, il se présente après bien d'autres et — accepté par l'arbitre — il est élu sous le nom de « Roi þórir pieds-de-chien » : il fut très aimé, fit de nombreuses guerres et fut très souvent vainqueur.

Chap. 22 : Böðvar reste seul auprès de sa mère qui l'aime beaucoup. Un jour, il se fait raconter toute l'histoire et sa décision est prise : « pourquoi Froði — dit Böðvar — n'a-t-il pas cherché à venger notre père en s'attaquant à cette lâche sorcière, plutôt que de tuer des gens innocents pour s'enrichir (de leurs dépouilles) et de commettre tous ces brigandages ? Et je suis surpris que þórir soit parti sans penser à cette sorcière ; quant à moi, il faut que pour nous tous je la châtie ».

Bera et Böðvar vont tout révéler au roi qui, bien que convaincu, ne veut pas, par faiblesse, se séparer de la reine ; il offre à Böðvar de l'or, un royaume à gouverner, enfin sa succession au trône, pour réparer le mal autant qu'il est possible. Mais Böðvar répond qu'il ne lui plait pas d'être roi, mais bien de se tenir auprès d'un roi et de le servir. Puis Böðvar, furieux, prend un grand sac replié sur lui-même, en coiffe par surprise la tête de la reine-sorcière, le lui attache au cou, et, après l'avoir battue à mort, la traîne dans les rues aux alentours ; il avait alors 18 ans et quitte sa mère, non sans lui avoir choisi un époux digne d'elle et avoir assisté à ses noces.

Chap. 23 : Böðvar n'emportait avec lui ni or ni argent ni autre bien ; mais bien équipé et bien armé, il chevauchait un bon cheval et se dirigea d'abord vers la grotte, selon les indications de sa mère. L'épée vient à lui dès qu'il en a saisi la poignée ; douée de propriétés

(1) R. A. S. Macalister signale dans *Tara*, Londres, 1931, pp. 130-131, d'après un texte irlandais publié par Gwynn dans *Eriu*, VI, p. 130, les quatre épreuves du candidat à la royauté : la deuxième consiste à revêtir un manteau qui est *trop large pour lui* s'il n'est pas digne d'être roi.

merveilleuses, c'était un magnifique joyau que ses frères convoitaient. Böðvar, toujours à cheval, parvient ensuite à la maison de son frère Elgfroði, qui revient le soir et le regarde d'un mauvais œil. Böðvar, rabattant son chapeau sur son visage, simule la dispute et a le dessous quand fort heureusement son chapeau tombe ; Froði le reconnaît alors et lui offre de demeurer là ; il partagera avec lui par moitié ce qu'il possède. Böðvar refuse, car il estime qu'il est mal de tuer les gens pour s'enrichir (de leurs dépouilles) ; et il conseille à Froði de laisser passer en paix la plupart des gens, même s'il y a quelque chose à leur prendre. Elgfroði suggère alors à Böðvar d'aller auprès du roi Hrólfr : tous les grands champions souhaitent être avec lui, car aucun roi n'est aussi libéral ni généreux que lui. Froði, pour rendre son frère plus fort, se prend alors du sang au mollet et le fait boire à Böðvar, puis lui prédit qu'il surpassera la plupart des hommes en vigueur et en courage, en audace et en virilité. Ensuite Froði se lance à cheval sur les rochers, de façon à y imprimer les traces de son escalade ; et il ajoute : « Je viendrai chaque jour en cet endroit examiner ces marques (1) : si elles sont remplies de terre, c'est que tu seras mort de maladie ; si elles sont remplies de sang, c'est que tu auras succombé sur l'eau ; et alors j'irai te venger, car c'est toi parmi les hommes que j'aime le plus ».

Les deux frères se séparent et Böðvar poursuit sa route vers le Gautland ; þórir était absent ; mais les deux frères se ressemblent tant qu'on ne peut pas les distinguer et tout le monde croit que c'est þórir qui est de retour ; on le fait asseoir sur le trône et en toute chose on le sert comme le roi. On lui indique même sa place dans le lit, à côté de la reine ; mais Böðvar ne veut pas reposer avec elle sous le même toit (2) — ce qui parait étrange de la part de celui qu'on prend pour son époux. Enfin þórir revient et offre à son frère de demeurer avec lui et de recevoir la moitié de ses biens meubles. Böðvar refuse comme il refuse l'escorte qui lui est proposée lors de son départ. C'est donc seul et à cheval que Böðvar quitte þórir, — amicalement certes, mais avec une certaine réserve.

Et c'est alors l'arrivée chez le roi Hrólfr et l'histoire fameuse (3) de Böðvar et de Höttr, cette promotion du jeune guerrier, avec le scénario de la lutte contre le dragon : Böðvar, la veille de la grande fête religieuse païenne de Jul, a tué un terrible dragon ; il fait boire un peu de son sang, manger un peu de son cœur à Höttr qui, de

(1) Ce thème de « l'indice de vie », comme plus bas celui de la « chasteté ostentatoire » sont propres au conte des deux frères (Aarne-Thompson, 303) comme l'a bien vu M. Kurt Ranke dans sa monographie, qui est un modèle du genre, *Die zwei Brüder*, FFC, 114, Helsinki, 1934, p. 26.

(2) Sur ce thème, voir la note précédente.

(3) Étudiée en détail, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, par M. Dumézil dans ses *Mythes et Dieux des Germains*, chapitre « le premier duel », auquel nous ne pouvons que renvoyer.

pleutre qu'il était devient courageux et fort. Böđvar, aidé de Höttr se livre alors à une véritable mise en scène. Il redresse le monstre pour faire croire qu'il est encore vivant. Et le lendemain, Höttr n'a aucune peine à abattre devant le roi et tous les guerriers le dragon ... déjà mort : *et sciendum, in sacris simulata pro veris accipi*, disait déjà l'honnête Seruius en son commentaire à Virgile, *Enéide*, II, 116 ; cf. IV, 512. Et Höttr est désormais, grâce à Böđvar, son initiateur, un guerrier consacré, armé, pourvu d'un nouveau nom.



Tel est dans ses grandes lignes l'épisode — qui fait un tout, qui forme une épopée en raccourci — destiné par la narrateur à nous apprendre qui est Böđvar, avant que nous le voyions, en pleine action auprès du roi Hrólfr, réaliser sa vraie nature de combattant, de champion. Mais notre saga est un roman, plus précisément une fiction idéalisante ; c'est une histoire belle et exemplaire, et puisqu'il s'y trouve un guerrier dont les affinités magiques et mystiques avec l'ours se révèlent dans la bataille (alors même qu'il ne se trouve pas nommément désigné comme *berserkr*), quoi de plus naturel que de l'appeler Böđvar Bjarki, c'est-à-dire « Petit Ours du combat » ? Les hommes de guerre devaient donner volontiers à leurs enfants un tel nom (1), dans l'espoir qu'ils en réaliseraient un jour la promesse, on pourrait dire le programme. Et dès lors, rien de surprenant non plus si le père s'appelle Björn (« ours »), la mère Bera (« ourse »), si, au surplus, le père est ours le jour, homme la nuit. On s'explique donc les noms *voulus*, transparents, de trois des protagonistes du *drame* (2), comme aussi le fait que le père du « guerrier-fauve » est déjà, d'une certaine manière, mi-homme, mi-ours. Mais il reste que Böđvar a deux frères ; et le fait est d'autant plus important qu'il n'est pas commandé par les convenances ou les nécessités du récit : *le guerrier idéal a deux frères et qui sont bien différents de lui.*

(1) On trouve le nom attesté au XIIe siècle dans le nord de l'Angleterre.

(2) Axel OLRIK avait bien senti qu'il devait y avoir un rapport entre le nom d'un personnage et son rôle ; mais il présente les choses (*Danmarks Heltedigtning*, I, *Hrolf Krake*, 1903, p. 216) d'une manière un peu différente et difficilement soutenable, imaginant qu'un personnage *réel*, très fort, ayant par hasard un nom dans la composition duquel entrait le nom de l'ours, la légende en aurait fait le fils d'un ours, tandis que le nom de sa mère faisait à son tour l'objet d'une méprise, etc.

Or des deux frères de Böđvar l'un, Þórir, devient roi — et c'est l'essentiel de ce qu'on dit de lui ; l'autre a un destin assez particulier, mais bien précisé : Elgfrođi tue les gens pour les dépouiller, « pour s'enrichir » (de leurs dépouilles) : la formule apparaît aux chapitres 20, 22, 23. C'est un brigand et on nous dit expressément (chap. 21) qu'il est fort riche. Ainsi les frères du *guerrier* sont *un roi* et *un « richard »*. On reconnaît les trois fonctions sociales héritées des Indo-européens (1) ; trois frères les incarnent ici, ce qui est pour nous une donnée bien connue. Rappelons seulement le partage qui a lieu entre les fils de Feridun (2) et, pour l'Iran encore, les trois fils de Zaraθuštra, fondateurs des trois fonctions (3), ce qui constitue le rajeunissement zoroastrien d'une plus ancienne légende que nous n'avons pas conservée. Dans l'Inde, il suffira d'indiquer que les cinq fils de Pāṇḍu incarnent les trois fonctions sociales (4). En Grèce, à Athènes, les quatre fils d'Ion passaient pour avoir donné leurs noms (5) à des tribus qui sont fonctionnelles. Il est probable, pour en venir au monde germanique, que la tradition sur les trois fils de Mannus (Tacite, *Germanie*, II) doit aussi s'interpréter fonctionnellement ; et nous avons nous-même (6) étudié un groupe de légendes germaniques modernes dont la plus représentative, une tradition du Holstein relative aux Rantzau (7), prévoit de manière précise, pour trois enfants à naître,

(1) Dans l'ordre canonique, la royauté relève de la première fonction (dont dépend aussi la religion), la guerre : de la deuxième fonction, la richesse : de la troisième ; pour une orientation générale, voir maintenant G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (*Collection Latomus*, XXXI), Bruxelles, 1958.

(2) Les trois fils choissent respectivement : de grandes richesses ; la vaillance ; la loi et la religion ; cf. M. MOLÉ, *Le partage du monde dans la tradition des Iraniens* dans *Journal Asiatique*, CCXL, 1952, pp. 456-458.

(3) G. DUMÉZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, p. 202.

(4) St. WIKANDER, *Pāṇdava-sagan...* dans *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39 et G. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, pp. 27-38.

(5) HÉRODOTE, V, 66 ; cf. STRABON, VIII, 383, et G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-européens*, p. 16.

(6) *Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CL, 1956, p. 55 sqq.

(7) Voir l'article cité note précédente, pp. 56-58. Une monographie illustrée, enrichie de documents puisés aux meilleures sources, a été donnée par M. Albert FABRITIUS dans les *Danske Studier* de 1937, pp. 97-118, sous le titre de *Rantzau-sagn*.

trois destins exemplaires, orientés respectivement selon les trois fonctions : chaque enfant doit recevoir un objet merveilleux qui garantit — à lui-même et à ses descendants — le bonheur fonctionnel correspondant, aussi longtemps que l'objet talisman sera conservé. Cette légende, comme on voit, se rapproche davantage encore (par l'annonce de la naissance des trois enfants, par la présence d'objets merveilleux) du récit de notre saga.

***

Replacé dans sa ligne germanique et dans son cadre indo-européen, authentifié par son schème trifonctionnel, l'épisode de Böðvar Bjarki constitue donc pour nous un document de choix, d'autant plus précieux que les soucis historiques ont cédé le pas, dans sa composition, à des préoccupations d'un autre ordre : restituer un *homme de guerre* idéal, exemplaire, représentatif de l'*espèce*, de la *classe* « homme de guerre ». Et c'est là qu'intervient, que s'impose une nécessité de structure, voulue par une idéologie ou une sociologie tripartite encore présente, encore ressentie : la catégorie « homme de guerre » appelait à ses côtés deux autres catégories qui, traditionnellement, se situent en deçà et au-delà d'elle ; parvenir à s'abstraire des particularités et des imperfections du guerrier réel pour concevoir l'idée générale de « l'homme de guerre », c'était aboutir, inévitablement, à l'antique idée de *la fonction sociale* — et, par là, *des trois fonctions*, car le fait que chacune d'elles est définie, délimitée avec précision dans ses droits, ses devoirs, ses offices, n'a de sens que dans la mesure où elle coexiste avec les deux autres, les trois fonctions ne subsistant, dans leur principe, que solidaires entre elles.

Si telle est l'économie de l'épisode de Böðvar Bjarki, s'il est permis d'y voir un morceau de psychologie fonctionnelle conforme à la tradition, il n'est pas sans intérêt de l'examiner de près. Peut-être y trouverons-nous à apprendre sur la conception germanique des trois fonctions et de leurs rapports respectifs.

Regardons d'abord les origines. Dans la perspective que nous développons, les affinités diverses avec l'ours que présentent dans leur nom ou leur comportement le « guerrier-fauve », son père et sa mère, ont été considérées plus haut ; nous n'avons pas à y revenir. Mais que penser des caractéristiques animales des « frères fonctionnels » du guerrier ? On conçoit, *a priori*, que le personnage de troisième fonction soit celui qui s'enfonce le plus dans l'animalité ; la disgrâce d'Elgfroði, plus sévèrement touché que ses frères n'est donc pas inattendue ; mais pourquoi est-il homme/élan et non homme/ours ? C'est apparemment que l'ours (pensons à la notion de *ber-serkr*) (1) fait référence à la bataille, à la deuxième fonction. L'élan est, somme toute, un animal plus approprié à la troisième fonction. Et la logique assez souple des croyances populaires admet sans difficulté ces variations d'espèces : c'est en jetant à Björn son « gant de *loup* » que la reine-sorcière en fait un homme-*ours*. Quant à Þórir, nous ne savons, il est vrai, comment interpréter ses « pieds de chien » ; et si Böðvar n'a aucune tare de ce genre, cela tient sans doute à sa qualité de personnage principal, de héros préféré. On peut penser de ces différences de degré dans l'animalité qu'elles correspondent aux sympathies inégales du narrateur et de son public pour les trois fonctions : la plus aimée, la plus désirable, la plus proche de l'auditoire devait être la deuxième fonction ; ensuite seulement, et pour son prestige, venait la première fonction : une trace d'animalité plus apparente eût été d'ailleurs difficilement compatible chez Þórir avec l'exercice de la royauté ; en dernier lieu, il y avait la troisième fonction, assez pitoyable.

Voyons maintenant les armes qui sont destinées aux trois frères ; elles apparaissent comme homologues des objets merveilleux que connaissent la légende des Rantzau et les traditions germaniques apparentées, où l'on a tantôt trois objets différents (par exemple : Rantzau) parmi lesquels une épée (tradition de la famille Hoia), tantôt trois objets semblables : pièces d'or, petits pains d'or, gobelets, verres, etc... ; certes le caractère fonctionnel prêté aux objets a pu contribuer à les différencier, en sorte qu'à chaque frère un objet fût destiné qui représentât symboliquement celle des trois fonctions à laquelle il était intéressé ; cependant l'érosion analogique qui altère avec le temps les traditions a souvent réduit ces distinctions et uniformisé le type de l'objet ; c'est ce qui s'est produit dans notre saga ; mais que ce type soit une arme ne surprend pas ; c'est une évolution attendue dans un récit qui tend à

(1) C'est-à-dire : « les guerriers à enveloppe (*serkr*) d'ours (*ber-*) », comme le rappelle M. DUMÉZIL dans le chapitre des *Mythes et Dieux des Germains* qu'il a intitulé *Les guerriers-fauves*, une expression que nous avons reprise plus haut entre guillemets.

exalter la deuxième fonction aux dépens des deux autres, à magnifier l'homme de guerre en la personne de Böđvar Bjarki.

Il n'en est que plus remarquable que les objets merveilleux, s'ils sont tous trois des armes, ne soient pas pour autant des armes semblables, car dans la mythologie scandinave les dieux qui représentent les trois fonctions ont des armes distinctes et qui leur sont propres ; et M. Dumézil a récemment consacré une étude particulière aux armes des dieux de troisième fonction (1) : une épée, dans l'Inde comme dans le monde germanique ; et précisément c'est une courte épée qui est destinée à Elgfrođi — et qui, à la vérité, lui convient parfaitement quand il s'agit de surprendre un voyageur et de le maîtriser après un corps à corps.

Ainsi, il importait de souligner, comme conforme à la philosophie traditionnelle des fonctions (alors qu'*a priori*, on pourrait penser que seule la deuxième fonction a besoin d'être armée), le fait que des armes soient laissées par Björn dans le roc pour ses trois fils — et qui se trouvent être différentes, et en quelque façon adaptées à la carrière fonctionnelle qu'ils choisiront.

Considérons enfin les trois fonctions — qui prennent tout leur relief dans la saga, non pas tant de ce qu'elles sont en elles-mêmes que de leur situation respective et des relations qui existent entre elles ; les personnages qui les incarnent ont des caractères bien tranchés, et chacun a son comportement original qui diffère de celui des deux autres quand il ne s'y oppose pas foncièrement.

L'esprit cupide d'Elgfrođi perce déjà dans la grotte : il se plaint d'avoir la plus petite part. Il emporterait volontiers la meilleure et ose critiquer l'auteur du partage. Son but dans l'existence est de devenir riche et il est peu scrupuleux sur le choix des moyens : Böđvar le critique sévèrement aux chapitres 22 et 23 : on ne devrait pas tuer ainsi des gens qui n'ont rien fait pour s'emparer des richesses qu'ils ont sur eux !

La troisième fonction apparaît donc ici sous une forme gauchie et telle qu'un homme honnête et loyal rougirait de la pratiquer ; pourtant, une certaine commisération est ressentie pour le destin solitaire et malheureux d'Elgfrođi : cet homme, dont l'unique

(1) *Remarques sur les armes des dieux de « troisième fonction » chez divers peuples indo-européens* dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII, 1957, pp. 1-10, où l'armement des personnages des trois fonctions est étudié différentiellement.

souci semble la richesse, n'est-il pas un guerrier manqué, malchanceux, dont on désapprouve la cupidité, mais pour lequel on éprouve une certaine pitié quand, tel Böđvar, on a soi-même le bonheur d'être un vaillant champion, épris de générosité et de justice ?

Du moins, si malmenée qu'elle soit, la troisième fonction a conservé ici — c'est un fait notable — son caractère fondamental : dans la perspective indo-européenne, la troisième fonction, en effet, sert de base aux deux autres ; c'est pourquoi, par exemple, comme le remarque M. Dumézil (1), l'ordre d'apparition des fonctions dans l'épopée des origines romaines est 3, 1, 2 ; *et c'est aussi l'ordre que nous avons ici*. Et Elgfrođi n'est pas seulement le premier à s'établir ; c'est encore lui qui aide ses frères à trouver leur voie : il indique à Þórir une royauté vacante ; à Böđvar, il conseille de s'attacher au roi Hrólfr. Il fait même boire de son propre sang à Böđvar pour le rendre plus fort. Ainsi, bien que disgrâcié de nature, méprisé, pitoyable, Elgfrođi a le rôle fondamental ; il fait carrière le premier et montre à ses frères quelle doit être la leur : de même, dans le rituel indien (2), le feu de troisième fonction est allumé le premier et c'est lui qui communique sa flamme aux deux autres.

Chaque frère prétend vivre selon celle des trois fonctions qui convient à son tempérament : quand Elgfröđi offre au futur *roi* Þórir (chap. 21) ou au futur *champion* Böđvar (chap. 23) la moitié de ses *richesses* (et elles sont considérables : chap. 21), ceux-ci refusent. Quand le roi Hringr propose à Böđvar *l'or*, puis *le pouvoir*, Böđvar décline l'offre (chap. 22), précisant qu'il désire servir un roi comme *champion* et non régner lui-même. Böđvar critique ses frères parce qu'ils n'ont pas cherché à venger leur père — et c'est pour lui ce qu'il considère comme son premier devoir. Il y a là (cf. encore ses relations avec Höttr) un aspect justicier de l'homme de deuxième fonction qui apparaît clairement chez Starkađr comme chez Héraklès (3). Notons encore la froideur qui se manifeste entre Þórir et Böđvar au chapitre 23 ; il y a entre eux de la réserve, alors que Böđvar et Elgfrođi sympathisent beaucoup

(1) *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, pp. 88-89.

(2) Voir la note précédente et G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, p. 29.

(3) Cf. G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens*, 1956, p. 80 à la fin.

plus franchement ; ce n'est pas au niveau des individus, mais à l'échelle des fonctions que s'explique cette tension ; une certaine rivalité se manifeste parfois traditionnellement entre les représentants de la première et de la deuxième fonction : dans le monde germanique pensons à la dispute entre Óðinn et Þórr qui fait le sujet du poème eddique *Hárbarðsljóð* ; dans l'Inde, un hymne védique (*Ṛg Veda*, IV, 42) fait parler Varuṇa et Indra en un dialogue un peu aigre...

C'est ainsi que les trois fonctions nous sont dépeintes avec un grand souci de précision et de vérité ; un détail encore, un peu plus loin, au chapitre 29, doit être signalé : pour le roi Hrólfr et ses champions (dont Böðvar), des chevaux sont préparés qui sont tous *roux*, sauf un, celui du roi, qui est *blanc comme neige*. Le narrateur savait encore qu'à chaque fonction correspond une couleur qui lui est propre (1), comme il connaissait les carrières idéales jadis offertes au choix des hommes dans une société héroïque où la violence et la magie se donnaient libre cours.

Paris. Lucien GERSCHEL.

(1) Voir en dernier lieu G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, pp. 25-27, où sont rassemblés documents et références.

Carmina Marciana

En hommage au lucide exégète de la geste des rois de Rome voici une étude sur les *Carmina Marciana* (1), qui ont été rattachés à la tradition de Numa Pompilius et d'Ancus Marcius.

La nature de ces *Carmina* est double : il a existé d'une part une collection de prophéties (2) et d'autre part une collection de préceptes moraux (3).

Selon les uns, le mètre était l'hexamètre dactylique, selon les autres, ce qui est plus normal, le mystérieux vers saturnien.

La date est également controversée. Quelques érudits l'ont abaissée jusqu'après l'incendie du Capitole de 83 avant J.-C., à l'époque du dictateur Sylla (4), alors qu'elle paraît antérieure à 210 avant J.-C., où eut lieu, selon Tite-Live, la première rafle officielle de prophéties ordonnée par le sénat (5).

Tantôt les prophéties sont attribuées à un devin Marcius (6) et les préceptes moraux à un poète Cneius Marcius (7), tantôt il

(1) Voir J. GUICHERIT, *De carm. fr. Marci*, Leyde, 1846 ; PETER dans ROSCHER, *Myth. Lex.*, II, 2333 ; MÜNZER et KLOTZ, art. *Marcius* dans PAULY-WISSOWA, *RE*, XIV, c. 1535-1542 ; O. J. TODD, *Servius on the Saturnian Metre* dans *Cl. Qu.*, XXXII, 1940, pp. 142-143.

(2) Deux prophéties dans TITE-LIVE, XXV, 12, une dans MACROBE, *Sat.*, I, 17, 25.

(3) Voir FESTUS, s.v. *negumate* (p. 162 L) ; PAUL dans FESTUS, s.v. *ningulus* (p. 185 L) ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Orig.*, VI, 8, 12 : *apud Latinos Marcius uates primus praecepta composuit de quibus est illud : postremus dicas, primus taceas.*

(4) SERVIUS, *Ad Aen.*, VI, 70 (le préteur de 212 avant J.-C. s'appelait P. Cornelius Sylla) ; F. MÜNZER, *loc. cit.*, c. 1538, signale que E. PAIS, *Ric. sulla storia di Roma*, IV, p. 190 sqq., a pensé à un devin de l'époque des guerres Samnites (458 U.C. = 296 avant J.-C.), dont a parlé ZONARAS, VIII, 1. Mais il se nommait Manius et non Marcius.

(5) TITE-LIVE, XXIX, 16.

(6) TITE-LIVE, XXV, 12 ; MACROBE, *Sat.* I, 17, 25 ; ZONARAS, IX, 5 ; PORPHYRION, *Ad Horat.*, *Epod.*, II, 26 ; FESTUS, p. 438, 16 ; ISIDORE DE SÉVILLE, VI, 8, 12 ; PLINE L'ANCIEN, *H.N.*, VII, 119 ; CICÉRON, *De diuin.*, I, 50, 115.

(7) FESTUS, p. 172 L : *carmine Cn. Marcii uatis.*

est question de devins ou poètes (*uates*) Marcii au pluriel (1) voire même des « frères » Marcii (2).

On voit combien il y a d'incertitude et de complexité à vaincre.

Il me semble difficile qu'on ait attribué à un seul auteur les deux collections et je pense que les préceptes ont été adjugés à Cneius Marcius et les prophéties à son frère dont le prénom doit être provisoirement laissé en blanc. Rien ne s'oppose du reste à ce que les deux collections aient eu, en fait, un seul et même faussaire pour auteur.

La question de date ne se pose que pour la falsification. Il n'y a aucune raison de ne pas admettre que les prophéties sont légèrement postérieures au désastre de Cannes prédit par l'une d'elles, mais antérieures à la création des Jeux Apolliniens réclamée par une autre. Quelque source que l'on suive, on aboutira donc à l'année 212 avant J.-C. pour la collection prophétique tout au moins (3).

C'est d'ailleurs à celle-ci que pensait Symmaque, lorsqu'il écrivait à Pentadius qu'elle était incisée sur de l'écorce d'arbres, au lieu d'être écrite sur tissu de lin comme les oracles Sibyllins (4).

Ce renseignement de Symmaque est fort précieux. En effet, la première bucolique de Calpurnius Siculus nous décrit un hêtre sur l'écorce duquel le dieu Faunus a incisé des vers prophétiques annonçant l'âge d'or Néronien (5) !

Un curieux passage de Valerius d'Antium recueilli par Arnobe prétend que Numa Pompilius, désireux de savoir comment attirer la foudre, cacha près d'une source, sur le conseil d'Égérie, douze jeunes gens qui lièrent les devins Faunus et Martius (Picus) afin

(1) Cicéron, *De diuin.*, II, 55, 119 ; Symmaque, *Epist.*, IV, 34.

(2) Cicéron, *De diuin.*, I, 40, 19 ; *fratres nobili loco natos* ; Servius, *Ad Aen.*, VI, 70 : *responso Marcianorum fratrum.*

(3) G. Wissowa, *Rel. u. Kult. der Römer*². Munich, 1912, p. 536, n. 6, doute, comme E. Baehrens dans *F.P.R.* (1886), p. 31, 294, du témoignage de Servius, *Ad Aen.*, VI, 72, selon qui les prophéties auraient été conservées dans le temple d'Apollon Palatin avec celles de la nymphe Begoé ou Végoia et les Sibyllins. De même les deux érudits ont douté qu'on ait conservé au Capitole les sentences de la Sibylle de Tibur (Lactance, *Inst. Diu.*, I, 6). Mais Tite-Live établit un lien entre *carmina Marciana* et *Carmina Sibyllina.*

(4) Symmaque, *Ep.*, IV, 34 : *et Marciorum quidem uatum diuinatio caducis corticibus inculcata est, monitus humanos lintea texta sumpserunt.* Mais sur ce dernier point, voir *Énéide*, VI, 434.

(5) Vv. 11, 15, 20-23, 25, 28, 30, 33-35, 52, 91.

de les forcer à livrer au roi ce secret (1). Les douze jeunes gens rappellent les Saliens de Numa. Mais il doit y avoir eu confusion entre Martius Picus et le devin Marcius, car Tite-Live nous apprend précisément qu'après l'exécution du chant des Saliens Numa choisit comme grand-pontife un certain Marcius, fils du sénateur Marcus (2).

Il me semble établi que les prophéties du devin Marcius ressemblaient à celles de Faunus et étaient rédigées *uersibus quos olim Fauni uatesque canebant* (3), comme l'a écrit Ennius dans un vers auquel Cicéron fait allusion à propos de Naevius (4). De textes de Varron (5), Festus (6), Marius Victorinus (7) et Cicéron lui-même (8), il résulte qu'il s'agit tout simplement de vers Saturniens.

Nous ne pouvons reprendre ici dans son ensemble la question de la nature des vers saturniens, mais, par la force des choses, nous devons étudier au moins les deux textes qui passent pour des prophéties d'un des Marcii.

Le deuxième, prescrivant l'institution des Jeux Apolliniens, nous a été transmise à la fois par Tite-Live et par Macrobe (9). Le texte le plus complet est celui de Tite-Live (10) que voici, avec les variantes de Macrobe entre parenthèses et ses lacunes entre crochets :

Hostes (hostem) Romani si (ex agro) expellere uultis
uomica (uomicam) que gentium uenit longe
Apollini uouendos censeo (censeo uouendos) ludos
qui quotannis comiter Apollini fiant [cum

(1) Arnobe, *Ad nat.*, V, 1.

(2) Tite-Live, I, 20, 4 et 5.

(3) Ennius, *Ann.*, VII, 232 ; voir Cicéron, *Brutus*, XVIII, 71.

(4) *Brutus*, XIX, 75 : *tamen illius quem in uatibus et Faunis memorat Ennius Bellum Punicum quasi Myronis opus delectat.* Voir aussi Quintilien, *Inst. Or.*, IV, 4, 14 : *carmen ante enim ortum est quam obseruatio carminis ideoque illud Fauni uatesque canebant.*

(5) Varron, *De l. l.*, VIII, 36 : *hos uersibus quos uocant Saturnios in siluestribus locis traditum est solitos fari futura a quo fando Faunos dictos.*

(6) Festus, p. 325 L : *uersus antiquissimi quibus Faunus fata cecinisse hominibus uidetur Saturnii appellantur.*

(7) *GL* (Keil), VI, 138 : *uersus cui prisca apud Latinos aetas tamquam Italo et indigenae Saturnio siue Faunio nomen dedit.*

(8) Cicéron, *De diuin.*, I, 50, 115 : *uersibus quos olim Fauni uatesque canebant similiter Marcius et Publicius uates cecinisse dicuntur.*

(9) Macrobe, *Sat.*, I, 17, 25.

(10) Tite-Live, XXV, 12, 9.

populus dederit ex publico <partem> priuati uti
conferant pro se atque suis] iis (his)
ludis faciendis praeerit (praesit) praetor is (is praetor)
qui ius populo plebeique dabit summum,
Decemuiri graeco ritu hostiis sacra faciant.
Hoc si recte facietis gaudebitis semper
fietque res uestra (publica) melior,
nam is diuus extinguet perduelles
uestros, qui uestros campos pascit (pascunt placide.

La ressemblance de cette prophétie avec d'autres antérieures ou postérieures rapportées par Tite-Live (1) est si parlante qu'on a soupçonné des arrangements de l'historien ou de sa source (l'annaliste Fabius Pictor) (2). D'autre part, des restitutions en hexamètres dactyliques ont été tentées avec plus ou moins de succès (3).

Il me semble, quant à moi, qu'il s'agit de vers fondés non sur la quantité mais sur la fixité du nombre de syllabes, comme ceux de l'épitaphe de Sergius ou du testament du cochon de Porcellus que j'ai publiés (4). Ainsi :

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Hoc si recte facietis. gaudebitis

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
semper fietque res publica melior,

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
nam diuus is extinguet perduelles

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
uestros qui campos uestros pascit placide

Quant au premier texte, prophétisant rétrospectivement le désastre de Cannes, Tite-Live nous le transmet seul en ces termes :

Amnem Troiugenam Romane fuge Cannam ne te alienigenae cogant in campo Diomedis conserere manus. Sed neque credes tu mihi donec compleris sanguine campum multaque milia occisa tua deferat amnis in pontum magnum ex terra frugifera piscibus atque auibus ferisque quae incolunt terras iis fuat esca caro tua. Nam mihi ita Iuppiter fatus est

(1) Voir Tite-Live, XXIII, 1 : *Si ita faxitis, Romani, uestrae res meliores felicioresque erunt.*

(2) H. Diels, *Sibyll. Blätter*, Berlin, 1890, p. 9 et 55.

(3) Voir Guichenit, *loc. cit.*, pp. 12-16, sur les tentatives d'Alciat, J. Scaliger, Voss, G. Herrmann.

(4) Voir *Le testament du cochon* dans *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Florence, 1956, pp. 85-89 et *L'épitaphe de Sergius* dans *Latomus*, XVII, 1958, pp. 97-101.

J'observe que *Troiugena* (à substituer selon G. Herrmann à *Troiugenam*) et *alienigena* devaient se trouver à deux places correspondantes des deux premiers vers. A *Romane* je substituerai *Roma* à cause de *occisa tua* (1), à *quae incolunt terras* le mot composé *terricolae* (voir le composé *frugifera*).

Et voici la restitution en vers saturniens dodécasyllabiques que je proposerai :

Amnem, Troiugena Roma, fuge Cannam :
Ne te alienigenae cogant Diomedis
Campo conserere manus, sed nec credes
<Id mi> donec <illum> compleris sanguine
Multaque milia caesa deferet tua
Amnis magnum in pontum ex terra frugifera.
<Raptim> piscibus atque auibus ferisque
Caro terricolis fuat esca namque
Ita Iuppiter <fore> fatus est <mihi>.

J'aboutis donc à neuf vers formant l'acrostiche *Anci Marci*. Les deux prophéties, celle de Cannes et celle des Jeux Apolliniens, étaient-elles donc attribuées soit au quatrième roi de Rome soit à un de ses descendants portant son vieux prénom Sabin (2) ?

Certes il ne nous est dit nulle part que le roi Ancus Marcius ait été devin et nous ne connaissons pas de devin Ancus Marcius.

Mais Cicéron mentionne un *Publicius uates* (3) et on peut parfaitement admettre que le devin auteur des prophéties aurait eu le prénom de Publicius (?) comme le poète auteur des préceptes moraux, son frère, celui de Cneius. Il aurait rappelé son lignage dans une première prophétie et peut-être dans un acrostiche suivant aurait-il donné le mot *filius* ou *gnatus* ou son propre prénom Publicius (9 lettres).

Tite-Live nous apprend qu'Ancus Marcius, élu roi après la mort de Tullus Hostilius et petit-fils de Numa par sa mère Pompilia (5), avait deux fils. Évincés du trône par Tarquin l'Ancien, ils se seraient réfugiés à Suessa Pometia. Voilà les frères Marcii *nobili*

(1) *occisa tua* me semble exclure *Romane* et postuler *Roma*, car les cadavres appartiennent à Rome et non au « Romain ».

(2) Voir Cichorius, art. *Ancus* dans Pauly-Wissowa, *RE*, I, c. 2115-2116.

(3) *De diuin.*, I, 50, 115.

(4) Voir Tite-Live, I, 32.

(5) Voir Tite-Live, I, 40.

loco natos, comme dit Cicéron (1). Ce serait donc Publilius ou Publicius qui serait l'auteur présumé des prophéties.

Il est sûr que celles-ci sont des faux fabriqués pour relever le moral de la nation à l'aide de textes apparemment plus anciens et plus « Romains » que les oracles Sibyllins eux-mêmes (2).

Reste à savoir, si c'est possible, qui a été responsable de cette fraude patriotique et pieuse, devancière de celle de 181 avant J.-C. où on « découvrit » des livres de Numa Pompilius (3). H. Diels avait songé à un decemvir. Il faut plutôt penser à un auteur de vers saturniens à thème religieux et le plus indiqué est Livius Andronicus.

Il a probablement écrit en 207 avant J.-C. l'hymne en l'honneur de Iuno Regina (4) et dès 249 avant J.-C. celui des *ludi Tarentini* (5). Or en 212 M. Livius Macatus, parent de M. Livius Salinator, tenait contre Annibal la citadelle de Tarente, sa patrie (6).

On comprendrait donc qu'il se soit prêté à la fabrication de prophéties utiles aux Livii à Tarente et à Rome. Il y a d'ailleurs des ressemblances significatives entre ses poèmes et les *Carmina Marciana* (7).

J'admettrai donc que ce Tarentin romanisé, déjà imbu des traditions lancées par Aristoxène de Tarente sur le pythagorisme de Numa et désireux, au surplus, d'importer à Rome les Jeux Apolliniens de sa patrie (8), n'a pas hésité à inventer ou à adapter du

(1) Noter que PLINE L'ANCIEN, *H.N.*, VII, 33, 119, compare le devin romain Marcius au devin grec Mélampus, et AMMIEN-MARCELLIN, XIV, 1, 7, au devin grec Amphiaraüs. Or Mélampus et Amphiaraüs étaient, eux aussi, *nobili loco nati*.

(2) Si on tient compte de la légende de la Sibylle et de Tarquin (voir DENYS D'HALICARNASSE, IV, 12 ; AULU-GELLE, *N. Att.*, I, 19).

(3) Voir sur cette question : L. HERRMANN, *Ennius et les livres de Numa* dans *Latomus*, V, 1946, p. 303.

(4) En revanche K. BARWICK, *Das Kultlied des Livius Andronicus* dans *Philologus*, 1933, pp. 213-221, croit à un doublet de l'hymne de Licinius Tegula (200 avant J.-C.). Voir pourtant P. WUILLEUMIER, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris, 1939, p. 167, sur la fresque de Ruvo.

(5) Voir P. WUILLEUMIER, *loc. cit.*, p. 683, n. 1.

(6) TITE-LIVE, XXVII, 34.

(7) *anclare* (de même racine qu'*Ancus*) s'y trouve deux fois.

(8) Le surnom d'Andronicos se retrouve à Tarente. Voir WUILLEUMIER, *loc. cit.*, p. 685.

grec vers moraux et vers fatidiques pour les attribuer à Cn. et Publicius, fils d'Ancus Marcius et arrière-petits-fils de Numa Pompilius (1).

Bruxelles. Léon HERRMANN.

(1) En 87, C. Marcius Censorinus, descendant du prêteur de 212 (inspirateur de la fraude ?), fit frapper des monnaies aux effigies de Numa Pompilius, Ancus Marcius et du devin Marcius. — Voir aussi SUÉTONE, *Diu. Iul.*, 6, sur l'oraison funèbre de Iulia par Jules César : *Nam ab Anco Marcio sunt Marcii reges, quo nomine fuit mater.* — Noter enfin que le surnom de Numa était porté par des Marcii.

Hittite *arawa-* “libre”

Un fragment de vocabulaire trilingue conserve l'équation : [sum. KU] = akk. *el-lum* = hitt. *a-r a-u-wa-ni-iš* (1).

Il faut comprendre ici l'akkadien *ellum*, non pas dans son acception générale : « pur, clair », mais d'après son sens juridique spécial : « libéré » (2). Le mot hittite *arauwanni-*, précédé du déterminatif LÚ « homme » ou SAL « femme », signifie à la fois « libre » et « noble ». Le Code l'oppose à ERUM « serviteur, esclave » :

§ 101 *kinun-a takku arauwanniš* [6 GÍN KUBABBAR *p*]*ai takku* ERUM-*š-a* 3 GIN.GÍN KUBABBAR *pai* « maintenant, si c'est un *arauwanni-*, il donne 6 sicles d'argent ; et si c'est un esclave, il donne 3 sicles d'argent ».

§ 195 *takku* LÚ-*aš* SAL *arauwannin ḫarzi ta* DUMU.SAL-*šiya šaliga ḫurkil* « si un homme a une femme *arauwanni*, et qu'il touche à sa fille, abomination » ; de même § 191 « si un homme libre ([lú]ELLUM) séduit des *arauwanni* ».

Il existait une ville *Arauwanna* « Villefranche, Fribourg », du côté de la Paphlagonie, à l'Ouest de l'Halys inférieur (3). Hors du monde hittite, *arauwanni-* survit dans le nom de la princesse lydienne Ἀρύηνις, fille d'Alyatte (Hérodote I, 74), la « Noble ». On hésite à se prononcer sur les LÚ[meš] *araunna* que nomme cinq fois un inventaire de vêtements et de récipients cultuels, KBo IX 91 (4) ; ces gens sont-ils des « habitants d'Araunna » tenant garnison à Nérik ? L'absence du déterminatif URU devant *Araunna* serait surprenante. Mais, d'autre part, au datif pluriel après ANA, il faudrait **araunnayaš*, si le mot était un adjectif hittite (5).

Le mot *arauwanni-* appartient à un petit groupe de dérivés hittites en *-nni*, tels que *armanni-* « croissant » de *arma-* « lune »,

(1) KBo I 45, Vo 4 ; cf. LANDSBERGER-HALLOCK, *Mat. z. sum. Lex.*, III p. 59 sqq.

(2) Comparer akk. *zakû* « être pur » d'où « libre, affranchi, exempt », par exemple à Ugarit : J. NOUGAYROL dans *P.R.U.*, III, p. 230 sq.

(3) O. R. GURNEY, *Hitt. Prayers*, p. 103 ; A. GOETZE, *Kizzuwatna*, p. 21.

(4) Recto 3, 8, 13, 17, 20.

(5) Sur le modèle de hitt. *šuppi*, pl. neutre *šuppa*, dat. *šuppayaš*.

[giš]*ḫuluganni-* « voiture de poste » de *ḫaluga-* « message(r) », *šakuni-* « source » de *šakui-* « œil » (1). Il renvoie immédiatement à l'adjectif *arawa-* « libre », qui s'applique, en général, à des personnages exemptés d'impôts (2). Le roi « libère » (*arawaḫ-*) ses fonctionnaires les plus méritants (3). Un pays qui « se libère » (*araweš-*) cesse de payer tribut (4). On parle aussi de dieux « libres » (*arawa-*) (5) : dans le monde divin comme dans la société, il y a des maîtres et des serviteurs ; chaque grand dieu hittite possédait sa domesticité ; les dieux *arawa-* sont des patrons qui donnent des ordres et n'en reçoivent point.

Cependant, *arawanni-* et *arawa-*, comme on le voit par le Code, ne se limitent pas à la constatation négative d'une absence de servitude ; ces mots définissent le statut de l'aristocratie hittite, dont l'exemption est un privilège parmi d'autres, quoique le plus marquant et le plus apprécié sans doute en Anatolie ancienne. Ils caractérisent une classe.

arawa- est un mot anatolien commun, car on en trouve une trace en louvite. Ἐρεῦα, ville lycienne, est glosée Ἐλευθέρα chez Stéphane de Byzance : **ereua* procède régulièrement de louvite **arawa-* (6), et fait pendant à l'autre toponyme hittite, *Arauwanna*.

arawa- ne peut être rattaché *directement* à aucune racine indo-européenne satisfaisante. Le lituanien *arvas* « libre », qu'on a proposé (7), entre dans le groupe de *ardvas* « spacieux, étendu » et de *ardyti* « séparer, trancher » (8). Mais, si l'on examine les attaches sémantiques du concept de « liberté » chez de vieux peuples indo-européens, alors une explication apparaît aussitôt en hittite même.

Car on rencontre, disséminés dans des formations secondaires,

(1) D'autres mots en *-nni-* sont plutôt des emprunts au hourrite : *šankunni-* « prêtre », *aldanni-* « bassin », *Allanzunni-*, *Ninattanni-*, *Šarrumanni-*, *Maliyanni-* « statuettes d'Allanzu, de Ninatta, de Šarrumma, de Maliya » ; sur ces séries, cf. S. ALP, *Belleten*, XVIII, 1954, p. 449 sqq.

(2) Code § 51 ; KBo VI 28, II 27 ; KUB, XIII 8, I 5-11.

(3) KBo IV 2, III 21 ; KBo VI 28, II 22 ; 29 III 25 ; KUB XXVI 58 I 8-12.

(4) O. R. GURNEY, *ibid.*, p. 103.

(5) [d]KAL : KUB II 1 II 42 = KBo II 38, 6. — Ishtar : KUB VIII 41 III 12.

(6) Cf. H. PEDERSEN, *Lykisch u. Hittitisch*, 1945, p. 33 ; J. FRIEDRICH, *H(eth.) W(örterbuch)*, p. 29.

(7) G. NEUMANN dans *Gött. Gel. Anz.*, 209, p. 179 ; cf. *H.W.*[3], p. 2.

(8) E. FRAENKEL, *Lit. etym. Wtb.*, 1957, p. 15 sq.

quelques restes d'adjectifs en *-wo-*, de la série **dei-wo-*, **kera-wo-*, souvent substantivés (1) :

de *karpi* « fureur », *karpiwala-* « furibond », qui postule un **karpiwa-* « furieux » ;

de *parna* « maison », le verbe dénominatif *parnawa-* (hitt. louv. *parnawaišk*, lyc. *prñnawa-* « prendre pour résidence ») fait supposer un **parnawa-* « domestique » ou « domicile » ;

pittalwa- « léger » se rattache sûrement au groupe de hitt. *pedda(i)-* « voler, courir, fuir » (i. eur. **pet-*), par l'intermédiaire d'un nom neutre **pittal* « vol » ; cf. *pittar* « aile » ; on a le dénominatif *pittala(i)-* « lâcher, laisser courir », et *pittiyali-* « prompt ».

On est donc autorisé à considérer *arawa-* comme un vieil adjectif en *-wa-* (i. eur. *-wo*) dérivé de *ara-*. Ce mot bien connu et clairement établi signifie exactement « camarade », mais au sens social, non pas sentimental, de « ami » (2). Il est, comme *arawa-*, déterminable par LÚ « homme » ou SAL « femme ». Il désigne les « collègues » d'une association religieuse (3), les soldats du même grade (4), les « égaux » sur le plan mystique : « le roi dit au trône : N'es-tu pas mon *ara-*, celui du roi ? » (5). Près de « frère », il signifie « confrère », au sens où le grec a gardé l'ancien i.eur. **bhrāter-* (6). Ainsi l'homme, la femme *arawa(nni)-* sont ceux qui possèdent les qualités de l'*ara-*, qui appartiennent à la « société des égaux », à l'assemblée des « pairs ». Avec un autre terme, l'idée est la même que celle de **leudhero-*, issu de **leudho/i-* « gens, nation », que le v. sl. *svoboda* ; en germanique on observe un autre lien, celui de « libre » et de « ami » : got. *freis- frijonds*, qui se réalise aussi, partiellement, dans le hittite *ara-* : (7) lú*ara-* lú*ari* « de l'un à l'autre, mutuellement » finit par être l'expression banale des relations humaines, de l'amitié entre voisins, de la complicité coupable dans les « vilaines affaires » de révolte (8).

(1) Pour le détail des mots suivants, voir J. FRIEDRICH dans *H.W.*, *passim*.

(2) *Ibid.*, 28.

(3) KUB XX 88 I 1 sqq. ; XXXIV 128 Vo 2 ; XXIX 7 II 29 ; XXX 15 + XXXIX 19 I 29 sqq .(= H. OTTEN, *Heth. Totenrituale*, p. 68) ; IBoT II 39 II 25.

(4) IBoT I 36 I 43 ; KBo VI 34 I 20-21 « que les dieux aveuglent son armée ; que l'*ara-* ne voie plus l'*ara-*, que l'un n'entende plus l'autre ! »

(5) KUB XXIX 1 I 13, 34 sq.

(6) KBo II 5 IV 17 sqq. ; KBo VII 28, 9, 20, 30-31, 35.

(7) *aššianza kuiš araš eš[ta]* « qui était un ami bien-aimé », KUB VIII 63 I 8.

(8) Équivalent de l'akkadien lú *tappu* : KUB XIII 9 III 13 ; 32 Vo 5 ; 4 III 77, 81 ; XXI 42 IV 5 ; XXXI 44 II 6, etc.

Le lecteur familiarisé avec la doctrine de la tripartition ne manquera pas de s'interroger sur l'éventuelle parenté de hitt. *ara* et de l'indien *ari-*, tel que M. Dumézil l'a analysé et défini dans le « Troisième souverain » : celui qui appartient au groupe social exclusif (1). Il est vrai que la divergence formelle s'oppose à une identification pure et simple. Mais le hittite possède un autre mot important, propre à renforcer l'hypothèse, et qu'il convient d'introduire ici : c'est le terme *āra* de la formule négative Ú-UL *a-a-ra* = *natta ara* « nefas » (2).

Par son extension, *natta āra* englobe tous les domaines du *yasak*, de l'interdit. En voici quelques exemples :

1. extrader un fugitif (3).
2. pour un roi, punir un prince rebelle en vendant son personnel ou ses biens (4).
3. commettre un meurtre, guerroyer contre son suzerain (5).
4. prendre pour femme sa sœur, sa cousine, l'épouse de son frère (vivant) (6).
5. pour une femme, monter au palais (7).
6. camper la nuit sur une montagne (8).
7. pour un interdit de séjour, se faire voir dans les rues d'une ville après le lever du soleil (9).
8. répandre du vin au lieu de le boire (10).
9. abattre un animal dans un certain sanctuaire (11).
10. consommer une nourriture réservée au dieu (12).

(1) Cf. aussi *Les dieux des Indo-européens*, Paris, 1952, p. 49 sqq. — Étymologie contredite chez M. MAYRHOFER, *Etym. Wtb. des Indischen*, 1956, pp. 49, 52 : skr. *ari-* = i.eur. **ali-* « autre ». — Mais voir aussi *J. A.* CCXLVI, 1958, p. 67-84 et CCXLVII, 1959, p. 171-173.

(2) J. FRIEDRICH dans *H.W.*, p. 27 sq.

(3) KUB XIX 55 Vo 4 ; traités de Targašnalli I 38, d'Alakšandu III, 64, de Kupanta-dKAL § 23.

(4) Proclamation de Telipinu, KBo III 1 II 60.

(5) KUB XIV 3 II 8, IV 10 ; XIII 7 I 24 ; XIX 20 Vo 9.

(6) Traité de Ḫukkanna, KBo V 3 III 49, 53, 75.

(7) *Ibid.*, III 77.

(8) KUB V 1 I 38, IV 57.

(9) KUB IX 15 II 21.

(10) KUB XXV 37 I 45.

(11) KUB XVII 24 II 15.

(12) KUB XXX 10 I 13 = XXXI 127 II 31- ABoT 21 I 17.

11. poser un objet à terre au moment où l'on met en place une statue divine (1).

12. célébrer un certain rituel sur le *daḫanga* (objet sacré) (2).

Inversement, est *āra* toute action, tout geste normal, régulier, autorisé par la tradition, le rituel, la morale et la religion (3). Surtout, dans deux cas remarquables, la notion d'*ara* coïncide avec les règles de la coutume nationale : les incestes condamnés au No 4 sont criminels à Ḫattuša, « chez les Hittites », ailleurs pas. Et, lorsqu'une reine hittite d'origine babylonienne reste veuve, son beau-fils Mursili II la laisse libre de ne pas accomplir les actions (rites) qui lui sont interdites en vertu de son code national : *kue natta ara ešta* (4).

L'expression, traduite sous sa forme négative par le sumérien NÍG·GIG « tabou, interdit » (5), entre dans la syntaxe habituelle de la phrase nominale. Elle peut être attribut ou prédicat d'un nom ou d'un pronom ; elle commande parfois l'infinitif en *-wanzi* ; bref, *āra* appartient à la morphologie nominale et doit être expliquée par elle.

Il en résulte que la forme *āra* doit être celle d'un adjectif au neutre pluriel ; le thème sera en *-i-*, type *šuppi-* : *šuppa*, ou en *-a-*, type *araḫzena-* : *araḫzena*. De plus, la graphie à double *a* se rencontre dans 32 exemples ; *a-ra* ne se lit que 3 fois. On peut poser **āri-* comme base de (*natta*) *āra*, précisément avec l'*ā* long de skr. *āri-*. Quoique cette restauration ne soit pas contraignante (**ara* reste possible), les trois mots hittites **āra/i-*, lú*ara-* et (lú)*arawa* constituent un ensemble sémantique cohérent :

**ara/i-* « propre au groupe social, national » d'où « juste, convenable ».

lú*ara-* « individu appartenant à un groupe social » d'où « camarade, ami ».

(lú)*arawa-* « celui qui a les qualités de l'*ara-* » d'où « noble, libre ».

Ces faits, qu'on les intègre dans une synthèse plus vaste ou qu'on les rejette hors de l'indo-européen commun, ne nous paraissent pas négligeables.

Strasbourg. E. LAROCHE.

(1) HT 1 IV 7.

(2) KBo II 4 II 12 ; cf. KUB XXVII 68 I 17.

(3) KUB XIII 7 I 10 ; XXIX 1 I 4 ; XXX 24 II 1 sq. ; 27 Vo 2 ; XXXI 106 III 4 ; cf. H. OTTEN, *Heth. Totenrituale*, pp. 54, 86, 98, 131.

(4) KUB XIV 4 I 13 = Ugaritica III, p. 102.

(5) KNo I 42 IV 7.

Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens

1. L'adjectif *ἱερός*, qui est connu aussi au premier millénaire sous les formes dialectales *ἱρός* (dans une partie de l'ionien), *ἶρος* (en lesbien), *ἰαρός* (en grec occidental), est, en mycénien (1), *ijero* (2), avec le même vocalisme qu'en attique, dans une partie de l'ionien, et en arcado-cypriote.

Il figure à Pylos (3), appliqué à l'or d'un trésor de sanctuaire ; pour le service de ce trésor, quatorze femmes esclaves sont affec-

(1) Tablettes comptables des palais de Cnossos, de Pylos, de Mycènes (ces dernières, encore peu nombreuses, n'apportent rien au sujet ici traité). Période : XIVe-XIIIe siècles. Syllabaire dit « linéaire B ». Les éléments comptabilisés se trouvent, de plus, représentés par des idéogrammes (en translitération : soit équivalent sémantique en PETITES CAPITALES, soit no d'ordre conventionnel). En outre, chiffres (organisés selon un système décimal) et symboles d'unités de mesure. — Le syllabaire a des signes pour les voyelles *a*, *e*, *i*, *o*, *u* et pour consonne + voyelle (avec chacun des cinq timbres) ; certains signes ont des doublets (*pa*2 à côté de *pa*, etc.) ; les rares signes de valeur inconnue encore sont représentés par un nombre conventionnel (exemple : *83*, etc.) Consonnes notées dans le syllabaire : *j-* (yod), *w-* (wau), *r-* (signes communs aux liquides *λ* et *ϱ*), *m-*, *n-*, *p-* (valant *π*, *φ*, *β*), *t-* (valant *τ*, *θ*), *d-*, *k-* (valant *κ*, *χ*, *γ*), *q-* (labiovélaires sourdes, aspirées, sonores), *s-* (sifflante normale), *z* (sifflante forte, sourde ou sonore). — Orthographe maladroite, ne notant : ni *s-* initial devant occlusive ; ni (en général) *-i* second élément de diphtongue ; ni, dans le mot, lorsqu'elles sont suivies de consonne, les sifflantes (sauf *σ* devant *μ* et *ϝ*), les liquides, les nasales (sauf *μ* devant *ν*, *ν* devant *ϝ*) ; ni, enfin, les consonnes finales de mots (sauf le premier élément occlusif de *-ξ*, *-ψ*).

(2) Entre *i* et voyelle qui suit, un yod de transition est, le plus souvent, noté. C'est le cas pour tous les exemples des mots du groupe de *ἱερός*, sauf deux (*iereu* à Pylos en En 74. 16 et En 659. 4).

(3) Textes découverts jusqu'en 1954 : édition (non translitérée) par E. L. BENNETT, *The Pylos Tablets* (Princeton, 1955). — Découvertes de 1955 : édition (avec translitération) par E. L. BENNETT : supplément no 2 [1958] de *Minos*. — Découvertes de 1956-1957 : édition par Mabel LANG, *Am. J. Arch.*, LXII, 1958, pp. 175-191.

tées à la prêtresse (*Πύλοι· ἱερείᾱς δοέλαι ἕνεκα χρῡσοῖο ἱεροῖο...*), nous indique la tablette Ae 303 :

puro ijereja doera eneka kurusojo ijerojo FEMME 14.

Il figure peut-être aussi à Cnossos (4), appliqué à de l'huile d'olive destinée aux offrandes rituelles (*ἱερὸν ἔλαιϝον* ; le nom de l'« huile », attesté ailleurs en mycénien (5), est ici simplement impliqué par l'idéogramme). Il s'agit (6) de la tablette fragmentaire Fp 363, où le mot *ijero* a été, après coup, rajouté par le scribe, en toutes petites lettres, entre le toponyme et l'idéogramme (7) :

qetea tereno HUILE [...
da83jade ijero HUILE 24 l. *kiritewija* [...
diwopukata HUILE 24 l. [...

Mais il nous paraît plus probable qu'on a, en Fp 363.2, le nom neutre *ἱερόν* du « sanctuaire », soit à l'accusatif (en opposition

(4) Édition (translitérée) par BENNETT, CHADWICK et VENTRIS, *The Knossos Tablets* (Université de Londres, 1956 ; supplément n° 2 au *Bulletin of the Institute of Classical Studies*).

(5) A Cnossos : *erawo*, Np 1039 (cf. *erawa* = *ἐλαῖϝαι*, F 841. 6). A Pylos : *erawo*, Fr 1223. 1 ; *era³wo*, Fr 1184. 1, 1217. 1, 1218. 1, 1225. 1, 1240. 1, 1242. 2.

(6) Relevé de quantités d'huile d'olive probablement destinées à des offrandes. Le détail reste obscur. Destinataires indiqués soit par un toponyme au latif (*Δα...ίανς δὲ* ; le toponyme fém. pl. *da83ja* est connu par six autres textes cnossiens) soit par une désignation de personne au datif : fém. sg. *kiritewija*, désignant probablement une desservante de sanctuaire (cf. KN, E 777. 1 ; PY, An 607. 1, Eb 321. 1, Ep 704. 4) ; masc. sg. *diwopukata* (composé à premier terme *ΔιϝO-* ou juxtaposé à premier terme *Διϝός* ; le second terme a un suffixe *-τας* de nom d'agent ; lecture exacte, et sens, inconnus). Le premier mot de la tablette, *qetea*, est un pluriel neutre de mot en *-ος* de troisième déclinaison, signifiant approximativement « offrande » (cf. *PY*, Un 138. 1, où *qetea²* s'applique à diverses denrées agricoles ; et cf. l'adjectif dérivé en *-ειος qetejo*, appliqué à de l'huile à offrandes, PY, Fr 1206, 1241. 1 ; ne pas confondre avec le mot de seconde déclinaison *qeto* = *πίθος* « jarre » et son diminutif *πίθιον*, l'un et l'autre attestés à Mycènes, Ue 611). Le mot suivant, *tereno*, est obscur ; on n'ose trop suggérer « (offrande d'huile) douce » = *τέρενος* (*ἐλαίϝοιο*) ; ou nom propre.

(7) Pour la commodité du lecteur, nous transposons en litres les indications de volume pour liquides (huile) et pour solides (blé), en admettant comme plausibles les valeurs absolues des unités de mesure mycéniennes proposées par VENTRIS-CHADWICK. *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge, 1956), pp. 53-60. Ci-dessous, renvoi à cet ouvrage par le sigle *Docs*.

au toponyme au latif *da83jade*, sans répétition de la postposition *δέ*), soit encore au datif (de destination). — En revanche, à Pylos en Ae 303, *ἱεροῖο* peut être adjectif (« or sacré ») aussi bien que substantif (« or du sanctuaire »).

Peut-être est-ce un nom propre dérivé de *ἱερός* (vraisemblablement, *'Ἱέρων*) qui est écrit en grosses lettres au début de la tablette cnossienne mutilée X 1447 :

ijero da[...

C'est sûrement un composé *ἱεροϝοργός* de *ἱερός* que *ijerowoko*, désignant par sa profession un homme nommé [...]*kereu*, dans un relevé d'allocataires de terres à blé à Pylos (8), à la ligne 7 de la tablette Ep 617 :

[...]*kereu ijerowoko kamaeu onato eke wozeqe toso pemo* BLÉ 120 l.

Il a été proposé (9), avec vraisemblance, de voir dans le *ἱεροϝοργός* un officiant, *ὃς ἱερὰ ῥέζει*. On ne peut dire s'il manque un ou deux signes au début de la ligne, et s'il pourrait s'agir ou non ici d'un personnage nommé *sakereu*, connu par ailleurs comme *ἱερεύς* à Pylos (voir § 4).

Les dérivés principaux de *ἱερός* sont le nom *ἱερεύς* du « prêtre » (*ijereu*) et le nom *ἱέρεια* de la « prêtresse » (*ijereja*) ; ce sont les attestations de ces deux termes qu'on étudiera dans la suite de cet article. On observera que, dans le suffixe de *ijereja*, il n'y a pas trace du *-ϝ-* qu'implique le suffixe de *ijereu* (10). En revanche, ce *-ϝ-* apparaît dans le dérivé *ijerewijo* de *ἱερεύς*.

(8) On possède, pour Pylos (et, le plus souvent, en deux exemplaires indépendants), une série de relevés cadastraux (séries Ea, Eb, Ec, En, Eo, Ep, Eq) qui semblent concerner, exclusivement ou principalement, le district nommé *Pakija*. Vue d'ensemble dans *Docs*. (pp. 232-269) ; mais la discussion reste ouverte sur les modalités du régime foncier, et le sens des termes techniques qui le décrivent. Les terres à céréales sont, là, mesurées d'après les volumes de blé nécessaires à leur ensemencement. — Ep 617. 7 signale que le personnage considéré, en tant de *kamaeu* (allocataire d'un *kama*), a (*eke* = *ἔχει*) et travaille (*wozeqe* = *ϝόρζει τε*) un terrain en usufruit (*onato*) : tant de grain (*τόσον σπέρμο*), 120 l. — Sur les terrains alloués à des dignitaires religieux, voir § 6.

(9) Ainsi, *Docs*., p. 394.

(10) Le féminin est-il dérivé de *ἱερός*, indépendamment du masculin *ἱερεύς* ?

Ce mot figure, à Cnossos, dans l'inventaire de vases K 875, qui, à chaque ligne, recense un *dipa anowoto* (δέπας ἀνόϝοτον ([11]) : gobelet sans anses), faisant partie de ce qui appartient au βασιλῆϝ (abstrait, sans doute au locatif, *pa²sirewija* ([12]) : βασιληϝίαι), et destiné, semble-t-il, à un personnage dont le nom ([13]) figure au début de chaque ligne (nominatif de rubrique, ou datif) : [.........], l. 1 ; *perita*, l. 2 ; *winajo*, l. 3 ; *idaijo*, l. 4 ; *sametijo*, l. 5. Pour le vase recensé à la l. 6, destiné au ἱερεύς (es-qualités), au lieu d'un nom propre, on a l'adjectif ἱερήϝιον (s'accordant à δέπας). Probablement la même ligne se continuait-elle ([14]) par un dérivé de Πότνια (adjectif neutre *poti[nijawejo]* ?) et recensait-elle ainsi un gobelet destiné au prêtre ou à la prêtresse de Πότνια. Texte :

[.........]	*pa²sirewija*	*dipa*	*anowoto*	[VASE 1]
perita	*pa²sirewija*	*dipa*	*anowoto*	[VASE 1]
winajo	*pa²sirewija*	*dipa*	*anowoto*	[VASE 1]
idaijo	*pa²sirewija*	*dipa*	*anowoto*	[VASE 1]
sametijo	*pa²sirewija*	*dipa*	*anowoto*	[VASE 1]
irerewijo	*pa²sirewija*	*anowoto*	VASE 1	*poti[...*

2. Il est extrêmement rare que nos tablettes, lorsqu'elles mentionnent un *ijereu* ou une *ijereja*, précisent, par un génitif, la divinité qu'il (ou elle) dessert : soit parce que le contexte (au sens le plus large : contenu de la tablette, série à laquelle appartient la tablette) l'impliquait, pour les contemporains, de façon assez claire (explicitement ou implicitement) ; soit parce que cette indication était oiseuse dans tel ou tel cas particulier (inventaires de bétail, de terrain, etc.), où ἱερεύς, ἱέρεια est une étiquette professionnelle, apposée à un nom propre, comme le sont d'autres noms de métiers ou de fonctions, pour préciser l'identité du personnage (et éviter, éventuellement, une confusion avec des personnages homonymes).

(11) L'idéogramme de la l. 6 est un pictogramme. Le composé ἀν-όϝοτος répond à ἀν-ούατος (Théocrite ; cf. χρυσ-ούατος, etc.) avec traitement -ο- (au lieu de -α-) de la nasale voyelle ; cf. *pemo* = σπέρμα, etc.

(12) Cf. KN, As 1516. 12, 16 ; PY, Ae 889 ; Fn 50. 1, 2, 3 ; Fn 867. 3.*t*

(13) Sont attestés, dans d'autres contextes cnossiens, comme noms d'hommes, *perita* (V 60. 5) et *winajo* (Fh 1059, etc.).

(14) Ayant deux rubriques au lieu d'une à faire tenir à la dernière ligne de la tablette, le scribe a, non seulement resserré l'écriture, mais abrégé la rédaction (en négligeant *dipa*, l'idéogramme étant assez explicite).

Seule exception ([15]) : mention, pour trois localités crétoises (*aminiso*, *utano*, *85rimo*), d'une ἀνέμων ἱέρεια ([16]), comme destinataire (au datif), entre autres, d'huile à offrandes.

La tablette Fp 1, concernant le mois Δεύκιος (l. 1, *deukijojo meno*), envisage d'abord le(s) sanctuaire(s) de Δίκτα (ll. 2-7) avec 12 litres *dikatajo diwe* (Δικταίωι ΔιϜεῖ), 24 litres *dadarejode* (latif Δαιδάλειον δέ), 12 litres *pade* (? ; datif), 36 litres *pasiteoi* (πάνσι θεοῖhι), 12 litres (ou plus) *qerasija* (? ; datif) ; elle envisage ensuite (ll. 8-11) le(s) sanctuaire(s) d'Ἀμνισός (nomin. ou loc. *aminiso*, l. 8), avec 12 litres (ou plus) *pasiteoi* (l. 8), 6 litres *erinu* (l. 9 ; si le mot est complet, non abrégé, nominatif Ἐρινύς au lieu du datif ([17]) attendu), 2 litres *47dade* (l. 10, toponyme au latif ; cf. l. 3), 8 litres pour la prêtresse des Vents (l. 11, *anemoijereja*). Après une ligne en blanc est donné (l. 12) le total (*toso* = τόσον) : 136 litres ([18]).

La tablette Fp 13, concernant le mois Λάπατος (*rapato<jo> meno*, l. 1) envisage d'abord (l. 1) le(s) sanctuaire(s) de *47kuto*, avec 2 litres *47kutode* (latif) et 2 litres *pipituna* (au datif, nom préhellénique de divinité) ; elle envisage ensuite (ll. 2-3) le(s) sanctuaire(s) de *85rimo* ([19]), avec 8 litres *85rimode* (latif), 12 litres *pasiteoi*, 12 litres *qerasija*, 36 litres *anemoijereja* ; elle envisage enfin (l.3) le(s) sanctuaire(s) de *utano* ([20]), avec 14 litres *anemoijereja*.

(15) C'est par une double correction, gratuite et abusive, que VENTRIS-CHADWICK (*Docs.*, p. 286) proposent de lire *dirimijo di <wo> ije <re> we* « to Drimios, the priest of Zeus », un passage de *PY*, Tn 316. r 10, qui présente : *dirimijo diwe ijewe* (trois datifs opposés).

(16) Les deux mots se suivent sans interponction (soit *anemoijereja*) : procédé graphique (destiné à en mettre en évidence le groupement) sans support phonétique (sans quoi on aurait **anemonijereja*). Même graphie unitaire (ci-après) pour *pasiteoi*.

(17) On attendrait dat. **erinuwe* = Ἐρινύϝει. Envisager l'existence en grec d'un datif en *-ū* de thème en *-u-* (analogique du datif en *-ī* de thème en *-i-* ?) est hasardeux, sur la foi de cet unique exemple.

(18) Dix litres donc, en tout, représentent les lacunes du texte aux fins de lignes mutilées 6 et 7.

(19) La valeur du signe *85* est encore incertaine. Le nom de lieu *85rimo* ressemble à *surimo*, toponyme crétois abondamment attesté (KN, As 821. 1, etc.).

(20) Malgré le vocalisme initial de *utano* (toponyme crétois abondamment attesté (KN, Da 1127, etc.), on y voit couramment (cf. *Docs.*, p. 147) Ἴτανος ; mais un flottement entre ι et υ étant exceptionnel, cette identification est peut-être abusive.

Les onze autres tablettes subsistantes de la série Fp (21) ne mentionnent pas cette *ἀνέμων ἱέρεια*.

3. Dans certains textes, l'indication du prêtre ou de la prêtresse est précisée par l'indication de la localité où son ministère s'exerce. Il est à présumer que, pour les scribes mycéniens, cela suffisait à écarter, dans le cas considéré, toute ambiguité.

C'est peut-être le cas, à Cnossos, pour le texte mutilé Fh 5467. 2 : ...]*de ijereja*[..., si [.........]*de* y est un toponyme au latif, et si le datif *ijereja* y était immédiatement suivi (cf. l. 1, ...]*dikatade*, 12 litres) de l'indication d'une quantité d'huile à offrandes (« pour tel endroit, à la prêtresse, tant d'huile »).

C'est le cas, à Pylos, pour plusieurs textes :

Ae 303 : *puro ijereja doera* ... FEMME 14 (voir § 1).
An 218.2 : *risowa* (22) *ijereu* [.........] HOMME 1.
Eb 409 (cf. Ep 704.3 ; voir §§ 5, 6) : *ijereja pakijana* (23)...
Eb 1176 (cf. Ep 539.8 ; voir § 6) : *teléreu, ijereja pakijana doero* ...
[En 609.18] et Eo 224.8 (voir §§ 5, 6) : *ijereja pakijana* ...
[En 609.16] et Eo 224.6 (voir § 6) : *eratara, ijereja doera pakijana* ...
Qa 1290 : *ijereu serinowote* (24) [*189* ...]

(21) Tablettes relatives aux mois *amakoto* (Fp 20), *diwijo* (Fp 5), *karaerijo* (Fp 6, 7, 15, 18, 354), *wodewijo* (16. 48). Cette série, manifestement, nous est très incomplètement parvenue.

(22) Nominatif, ou génitif, ou locatif d'un toponyme de première déclinaison, dont on connait, par ailleurs, l'ethnique féminin *risoweja*, Na 1040, désignant une circonscription territoriale (sous-entendre *χώρᾱ uel sim.*). An 218 (solidaire de Sn 64) est une liste d'hommes que doivent fournir (? ; intitulé mutilé) un certain nombre de personnages. L'idéogramme HOMME ne se rapporte pas plus à *ijereu* que l'idéogramme FEMME à *ijereja* en Ae 303. Le mot perdu après *ijereu* pouvait être le nom de l'homme fourni (?) par le prêtre.

(23) District particulièrement important du territoire pylien, et qui est peut-être la circonscription religieuse de Pylos même. Il semble que ce district soit désigné, le plus souvent, par un ethnique pluriel en -ᾱνες dont pourraient relever le nominatif *pakijane*, le latif *pakijanade* (...ᾱνας δέ), le locatif *pakijasi* (...ανσι), le cas en -φι *pakijapi* (...αμφι). Mais cette interprétation est exclue pour le génitif ou locatif sg. *pakijana* qui appartient nécessairement à la première déclinaison.

(24) Hapax. Datif-locatif singulier en ...τ-ει. Il serait tentant d'y voir une localité homonyme de l'historique Sélinonte, c'est-à-dire *Σελινό-Fεντ-* ;

Qa 1303 : *keija* (25) *i*[*jereja 189* ...]

L'indication de lieu peut être donnée, soit par un toponyme, soit (Qa 1303) par un ethnique. Elle peut être soit préposée (Ae 303, An 218.3, Qa 1303), soit postposée au nom du « prêtre » ou de la « prêtresse ».

4. Ailleurs, le nom individuel du prêtre ou de la prêtresse est mentionné. Ainsi, à Pylos :

Qa 1296 : *aorimene* (26) *ijereu* ...
Ep 704.3, 5 : *erita* (27) *ijereja* ...
Qa 1289 : *kawara* (28) *ijereja* ...
Peut-être (29) An 218.3 (?) : *newokito ijereu* ...
Ea 756 (génitif) : *sakerewo* (30) *ijerewo* ...

mais on attendrait **serinowete* et non *serinowote* ; l'hypothèse ne serait à retenir qu'en admettant un lapsus du scribe (assimilation), ce qui est une solution de facilité.

(25) Ethnique féminin (cf. *keijo*, Na 571) dérivé du toponyme dont on a le datif-locatif *kee* (Aa 93 ; Ad 295). Est-ce le même district, ou une portion de ce district, qui s'appelle *keijakarana* (Nn 228. 3 : probablement ... *ἰᾱ κράνα*, « source de K. ») ?

(26) Aurait-on ici un composé à premier terme *ἀορι-* (de *ἄορ* « épée », à condition d'écarter le rapprochement, communément admis, mais incertain, avec *ἀFείρω*), comme on a des composés à premier terme *δουρι-* (de *δόρυ* « lance ») ? En ce cas, *Ἀοριμένης*.

(27) Hypocoristique de composés à premier termee *ἐρι-* et à second terme commençant par θ- ou τ- (donc, *Ἐρίθᾱ* ou *Ἐριτᾱ*), plutôt que sobriquet *Ἐριστά* (« Disputée »). Masculin *erito* peut-être en KN, X, 7590.

(28) Répondant au masculin *kawaro* en KN, De 1287. Analyse et lecture incertaines.

(29) Sur An 218, voir note 22. Les personnages qui doivent fournir (? ; intitulé, l. 1, mutilé et obscur) chacun un homme, sont désignés soit avec addition d'une précision toponymique (préposée : *risowa*, l. 2 ; postposée : *metapa*, l. 4 ; *owitono*, l. 5) soit sans cette addition (l. 6), de sorte que la mention *newokito ijereu doijakereu* HOMME 1 (l. 3) est ambiguë. On pourrait voir en *newokito* un toponyme ; en ce cas, entendre sans doute *newoki*<*ti*>*to* = *NeFόκτιτον*. Mais il peut s'agir aussi du nom propre du prêtre ; en ce cas, faut-il entendre *newoki*<*ri*>*to* = *NeFόκριτος*, *uel sim.* ? Quant à *doijakereu*, nous suggérons d'y voir la désignation (nom de fonction ou nom propre) du personnage (HOMME 1) fourni ; mais cela aussi sans certitude, car il n'est pas exclu que les trois mots se rapportent au *ἱερεύς*

(30) Nom en -εύς, très probablement préhellénique.

En 74.16 ; En 659.4 ; Eo 247.7 ; [Eo 444.3] ; Ep 519.13 : *wetereu* (31) *ijereu*.

La préposition du nom dans tous ces exemples (32) fait douter que, dans Fn 837.5 : *ijereu ati*[...], on ait, après ἱερεύς, le début (Ἀντι-) du nom propre du prêtre.

Les noms de prêtres *Wetereu* et *Sakereu* reparaissent dans d'autres textes, sans la mention ἱερεύς. Les textes cadastraux (cf. § 6) Eb 472 (156 litres de blé de semence) + Eb 477 (120 litres de blé de semence) constituent, ensemble, la réplique (version B) de la mention Ep 539.13 (version A : 276 litres) ; or, Eb 472 et 477 mentionnent *wetereu opitinijata* (nom individuel + ethnique) et Ep 539 mentionne *wetereu ijereu*. Et c'est encore le même personnage qui est appelé *wetereu*, tout court, dans l'état récapitulatif Eb 317. — Il est probable que le *sakereu* (sans autre précision) qui intervient dans les textes cadastraux Ea 56 (dat. *sakerewe*), Ea 304 (dat. *sakerewe*), Ea 776 est le même qui est désigné comme ἱερεύς en Ea 756 (gén. *sakerewo ijerewo*) ; il est douteux que ce soit encore le même qui compte parmi « les forgerons de Πότνια » (*kakewe potinijawejo*) en Jn 431.17.

5. Abstraction faite de quelques fragments mutilés (33), le seul cas où ἱερεύς, ἱέρεια ne soient, dans nos textes, précisés ni par un génitif de nom divin, ni par un toponyme, ni par un nom individuel, est celui de *ijereja* dans certains textes cadastraux de Pylos (Eb 297 ; Eb 317 ; Eb 416 ; Ep 539.7, 8 ; Ep 704. 2). Les recoupements entre l'ensemble de ces textes (§ 6) démontre que *ijereja* = *ijereja pakijana* = *erita ijereja*. A la différence des tablettes Qa, concernant les sanctuaires de diverses localités pyliennes, nos tablettes E- concernent les terres de Pakija, c'est-à-dire de la circonscription religieuse de Pylos même. Dans cette circonscription, il n'y avait qu'une seule ἱέρεια (dont nous savons le nom, *erita*), de même qu'il n'y avait qu'une κλᾱϝιφόρος (autre dignitaire religieuse), dont nous savons le nom (Καρπαθίᾱ) et que

(31) Nom en -εύς, d'analyse incertaine.

(32) Il est douteux que *daijakereu*, postposé à *ijereu*, soit le nom propre du prêtre en An 218.3.

(33) Ainsi KN, C 7048 : [.. *i*]*jereu* MOUTON [...] ; ainsi PY, Qa 1300 : [... *i*]*jereja* ...

les textes E- désignent soit par *kapatija* (Ep 539.9), soit par *kapatija karawiporo* (Ep 704.7) ou *kapatija karawipo*[*ro paki*]*japi* (Eb 338), soit par *karawiporo* sans plus (Eb 317) ; noter, dans le même sens, le parallélisme des intitulés *puro ijereja doera* ... (Ae 303 : Πύλοι· ἱερείας δοέλαι ...) et *puro karawiporojo doe*[*ra*... (Ae 110 : Πύλοι· κλᾱϝιφόροιο δοέ[λαι ...). En revanche, il y avait plus d'un ἱερεύς pour Pakija ; nous en connaissons, nommément, au moins deux (*sakereu*, *wetereu*), sans savoir, d'ailleurs, s'il s'agit d'une fonction collégiale, ou s'il s'agit de prêtres de plusieurs sanctuaires. Aussi, le texte cadastral Eb 317, résumant les attributions de terrains en usufruit (*onato*), à Pakija, pour les quatre plus gros attributaires (en tout 2.592 litres de blé de semence) désigne-t-il les trois premiers (ἱέρεια, κλᾱϝιφόρος, ἐπέτᾱς) par leur seul titre, le quatrième (le prêtre *Wetereu*) par son nom : [o]*daa*² *ijereja karawiporoqe eqetaqe* (34) *wetereuqe onato tosode pemo* ... (35).

6. Des activités proprement religieuses des prêtres et prêtresses nous ignorons tout, à l'exception des offrandes d'huile aux prêtresses des Vents en Crète (§ 2). Mais nos tablettes nous les font entrevoir dans des activités d'ordre économique : peut-être (?), travail du bronze (36), élevage du petit bétail (37) ; sûrement, à Pylos, agriculture (voir ci-dessous). Nous savons, d'autre part (38), que

(34) Il se peut que ce dignitaire masculin soit, pour Pakija, le personnage nommé *apimede* (Ἀμφιμήδης) ; mais nous le conjecturons sans en posséder la preuve qu'apporterait une tablette avec la mention **apimede eqeta*.

(35) Cet état récapitulatif commence par la conjonction de coordination *odaa*² (« autem ») ; sont (sans construction) au nominatif de rubrique : les noms des quatre personnages, puis le neutre *onato*, puis l'évaluation τοσόνδε σπέρμο, suivie d'une indication chiffrée.

(36) Si, parmi les forgerons de la liste Jn 431, qui mentionne un βασιλεύς (l. 6 : *pa*²*sireu apiqota*), le forgeron *potinijawejo* nommé *sakereu* (l. 16) est notre *sakereu ijereu* (§ 4).

(37) Voir KN, C 7048 (idéogramme MOUTON) et PY, Ea 776 (attribution à *sakereu* d'un domaine de porcher : *suqotao kotona* = συβώταο κτοινάν).

(38) Nous avons étudié l'ensemble la question des esclaves mycéniens dans *Historia*, VIII [1959], p. 129-144.

(39) On connaît à Pylos un Ἀρτέμιτος δόελος (Es 650.5), un Διϝyας δόελος (Cn 1287. 6), une Διϝyας δοελα (An 607. 5), et plus de quarante θεοῖο δόελοι et θεοῖο δοέλαι.

comme la *κλᾱϜιφόρος* [40] ou l'*ἐπέτᾱς* [41], comme enfin beaucoup de personnages désignés par leur seul nom propre, ils possédaient des esclaves ; pour la prêtresse de Pakija, nous connaissons le nom d'une femme esclave (*eratara, ijereja doera :* Eo 224.6 ; [*eratara, ijereja doera*] *pakijana :* En 609.16) et de deux hommes esclaves (*mereu, ijereja doero :* Ep 539.7 ; *tetereu, ijereja doero :* Ep 539.8 ; *tetereu, ijereja pakijana doero :* Eb 1176) ; et Ae 303 nous apprend qu'elle avait quatorze femmes esclaves au titre de l'or sacré (§ 1).

C'est surtout dans les attributions des terres [42] relevant de Pakija que nous voyons apparaître la prêtresse *erita* et les prêtres *wetereu* et *sakereu*.

La prêtresse (qui, par ailleurs, remet un *γέρας* de 30 litres de blé de semence à une nommée *uwamija :* Eb 416 et Ep 704.2) reçoit une allocation de 36 litres de *kotona kitimena* (En 609.18 et Eo 224.8), une allocation de 48 litres de *kotona kekemena* (Eb 409 et Ep 704.3), et surtout une allocation considérable de 468 ou 474 litres (Eb 297 et Ep 704.5) de *kotona kekemena* au sujet de laquelle existait une contestation entre la prêtresse et le *δᾶμος*.

Le prêtre *wetereu* reçoit deux allocations de *kotona kitimena*, l'une de 12 litres (En 659.4 et Eo 444.3), l'autre de 60 litres (En 74.16 et Eo 247.7), et surtout une allocation de 276 litres de *kotona kekemena* (Eb 472 + Eb 477 et Ep 539.13).

Il est plausible que le relevé collectif Eb 317 (voir § 5) ne concerne que la *kotona kekemena*. D'après les textes conservés, *erita* en a donc plus de 500 litres, *wetereu* plus de 275 litres ; on est encore loin (mais des tablettes ont pu être perdues) d'un total qui approche de 2600 litres pour : eux deux, plus la *κλᾱϜιφόρος* plus l'*ἐπέτᾱς*.

Le prêtre *sakereu* n'est mentionné que pour de la *kotona kitimena :* 24 litres d'une part (Ea 776), 720 litres d'autre part (Ea 756).

(40) On connaît un esclave de *Καρπαθία* (Ep 539. 9) et des esclaves de la *κλαϜιφόρος* en nombre indéterminé (Ae 110 ; voir § 5).

(41) Il est question en Eb 847 des *eqesijo doero*. S'il s'agit (?) de l'*eqeta* nommé *opimede*, nous connaissons les noms de trois de ces esclaves (*enitowo :* Eb 1187. 1 et Ep 539. 10 ; *towateu :* Eb 1188. 1 et Ep 539. 11 ; *widwoijo :* Ep 539. 12).

(42) Il y a deux sortes de domaines (*κτοιναί*) dits, respectivement, *kekemena* et *kitimena*, sans qu'on sache, encore avec précision si la différence est d'ordre matériel (terres en friche et terres en culture, par exemple) ou juridique, ou matériel et juridique à la fois.

Sans qu'on puisse aller plus loin, il apparaît que prêtres et prêtresses étaient parmi les gros attributaires des terrains, soit du type *kitimena*, soit du type *kekemena*, relevant du sanctuaire de Pakija.

7. Situer la classe sacerdotale dans la société mycénienne supposerait une information moins lacunaire, et, dans la mesure où elle subsiste, moins ambiguë, sur la structure de cette société. On y entrevoit une classe guerrière, le *λᾱϜός*, non désignée dans nos textes en tant qu'entité, mais pourvue d'un chef le *rawaketa* (*λᾱϜᾱγέτᾱς*) ; au *λᾱϜός* ressortissent les dignitaires militaires nommés *eqeta* (*ἑπέται*). Il y a aussi une classe productrice, le *δᾶμος*, à laquelle nous ne connaissons pas de chef propre, mais qui apparaît comme ayant une personnalité juridique collective (PY Ep 704.5) ; au *δᾶμος* ressortissent les hommes astreints à prestations nommés *tereta* (*τελεσταί*). Ce que nous voyons, pour le moment, moins bien, c'est comment le pouvoir politique (à l'échelon local, *pa₂sirewe* = *βασιλῆϜες* ; à l'échelon central, *wanaka* = *Ϝάναξ*) s'articule avec l'organisation religieuse ; le souverain, en même temps que dépositaire d'une autorité générale, se trouvait-il être, par rapport à la classe sacerdotale, ce que le *rawaketa* est à la classe guerrière ? Il est trop tôt pour pouvoir rien affirmer à cet égard.

Paris, juin 1958. Michel LEJEUNE.

Deux notes sur le Rāmāyaṇa

Le renouveau des études de mythologie comparée amené par les travaux de M. Dumézil n'a jusqu'ici profité qu'à l'interprétation de l'une des deux épopées indiennes, le *Mahābhārata*. En effet, dans un article mémorable, M. Wikander révéla la substructure mythique traditionnelle du grand poème (1) ; M. Dumézil approfondit la démonstration (2) et y ajouta des compléments sur divers points. Tout dernièrement, enfin, M. Wikander étudia de nouveau le problème posé par Nakula et Sahadeva qui correspondent, sur le plan mythique, aux deux Aśvin, et qui sont ici nettement différenciés (3). Cette étude vient de lui permettre de poser le problème en des termes tout à fait nouveaux et d'ouvrir ainsi de larges perspectives comparatistes.

La seconde épopée indienne, le *Rāmāyaṇa*, n'a pas été étudiée de ce point de vue. Pourtant son importance religieuse est, pour l'avenir indien, au moins égale à celle de l'autre : tandis que la signification du *Mahābhārata* ne réside pas dans la geste des Paṇḍava, celle de Rāma est bien au centre du rāmaïsme. Et s'il y a une forme religieuse indienne qui invite, par son esprit, à une comparaison avec l'Iran voisin, c'est bien celle-ci.

Commençons par relever un petit détail qui ne paraît pas très significatif : c'est pour exterminer les démons que naît Rāma, ou plutôt que Viṣṇu s'incarne en lui. L'analogie avec Zoroastre — dont l'œuvre consiste précisément à enlever aux *dēv* leur apparence corporelle — est encore trop vague pour pouvoir nous servir de point de départ. Mais nous verrons plus tard que cette analogie n'est

(1) *Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar* dans *Religion och Bibel*, 6, 1947, pp. 27-39, traduit en français par M. Dumézil, *La légende des Pāṇḍava et la substructure mythique du Mahābhārata* dans *Jupiter Mars Quirinus IV*, pp. 37-54.

(2) *Jupiter Mars Quirinus IV*, p. 56 sqq. ; *Karṇa et les Pāṇḍava* dans *Orientalia Suecana*, 3, 1954, pp. 60-66.

(3) *Nakula et Sahadeva* dans *Orientalia Suecana*, 6, 1957, pp. 66-96.

pas isolée et qu'elle s'insère dans un contexte mythique analogue de part et d'autre.

Notre première tâche est de dégager les éléments traditionnels indo-iraniens de l'épopée de Vālmīki ; nous nous proposons ici d'en étudier deux. Le premier ne concerne qu'un épisode, mais offre des analogies particulièrement frappantes de l'autre côté de l'Hindoukouch. Le second touche la structure même du poème.

1. — L'initation guerrière de Rāma et celle de Rustam.

Viṣṇu s'incarne pour exterminer les démons Rākṣasa et naît comme Rāma fils du roi d'Ayodhya, Daśaratha. Quelques années plus tard, l'ascète Viśvamitra se présente à la cour du roi pour s'entretenir avec lui. Il lui fait part du fait que seul Rāma pourra détruire les monstres (Rām. 1, 19, 12) (1) et demande en conséquence que le roi le lui confie et qu'il le puisse préparer à son rôle futur (1, 19, 9-12) ; il faut que Rāma reste chez lui pendant les dix nuits fixées pour le sacrifice (1, 19, 18 s.), autrement la victoire sur les monstres ne serait possible.

Daśaratha hésite avant de donner son fils. Viśvamitra enchaîne, assure le roi qu'il ne risque rien, qu'il donnera à son fils des armes permettant de remporter la victoire sans jamais risquer la défaite : les flèches (*astrāṇi*) provenant de Kṛśāśva. Ces flèches, Kṛśāśva les a données à Kauśika pour qu'il exerce sa souveraineté : Ram., 1, 21 :

> *sarvāstrāṇi Kṛśāśvasya putrāḥ paramadhārmikāḥ*
> *Kauśikāya purā dattā yadā rājyaṃ praśāsati* (13) (2)

(1) Nous citons d'après la version de Bombay, texte imprimé en 1829 Śaka / 1907 A.D. C'est cette version que suit également la traduction de Roussel.

(2) Cf. Bhāvabhūti, *Uttararāmacarita*, V, 15 :

> *Kṛśāśvatanayā hy ete Kṛśāśvāt Kauśikaṃ gatāḥ*
> *atha tatsampradāyena Rāmabhadre sthitā iti* (15)

Ibid., VII, 9 :

> *Kṛśāśvaḥ Kauśiko Rāma ity eṣām gurukramaḥ*
> *pradurbhavanti tāny eva śāstrāṇi saho jṛmbhakair* (9)

Ibid., I, 14-15 : *jṛmbhakāstrāṇi yāni bhagavataḥ Kṛśāśvāt Kauśikam upasaṃkrāntāni tena ca Tāṭakāvadhe prasādikṛtāny aryasga.*

Ibid. VI, 15-16 : *athaitan mantropaniṣadaṃ bhagavān Kṛśāśvaḥ paraḥsahas-*

te'pi putrāḥ Kṛśāśvasya prajāpatisutāsutāḥ
naikarūpā mahāvīryā dīptimanto jayāvahāḥ (14) (1)

Daśaratha finit par céder et Rāma vient à l'ermitage de Viśvamitra. Après maintes digressions, et après que Rāma eut tué le monstre Tāṭakā (2), Viśvamitra confère enfin ses armes au héros (3). Or, toutes ces armes — et elles sont nombreuses — proviennent de Kṛśāśva :

Ram. 1, 27 :

Kṛśāśvatanayān Rāma bhāsvarān kāmarupiṇaḥ
pratīccha mama bhadraṃ te pātrabhūto 'si Rāghava (10) 71

Cette initiation du héros dans la forêt est un scénario typique (4) ; on la retrouve à plusieurs reprises dans le mythe et la légende indo-iraniens (Vištāspa, Frētōn etc.) (5). Elle précède le mariage de Rāma, ce qui n'est pas sans intérêt pour son interprétation.

Aussi bien Spiegel (6) que Darmesteter (7) ont vu que Kṛśāśva dont il est question ici correspond au Kṛsāspa du mythe iranien. Mal attesté du côté indien (8), son mythe constitue en Iran le point de départ du cycle héroïque le plus connu et le plus important : la geste sistanienne (9). Dans l'épopée son principal représentant est

rasoṃvatsarānlevāsine Kauśikāya provāca. Sa tu bhagavān mahyam iti gurupūrvaṇukramaḥ...

Trouvées ensuite par Kuśa et Lava, ces flèches jouent un grand rôle dans les deux derniers actes de l' *Uttararāmacarita*.

(1) Cf. *Viṣṇupurāṇa*, I, 26, 136 : *Kṛśāśvasya tu devarṣe devapraharaṇāḥ sutāḥ* (v. trad. Wilson, p. 123).

(2) *Rāmāyaṇa*, I, 24-26.

(3) *Ibid.*, 1, 27-28.

(4) V. d'une façon générale Eliade, *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extraeuropéennes* dans *Eranos-Jahrbuch*, 24, 1955, pp. 57-98 = *Mythes, rêves et mystères*, pp. 254-505.

(5) Ainsi que l'a bien vu M. Widengren dans son article *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze* dans *Orientalia Suecana*, 2, 1953, pp. 41-111.

(6) *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, 7-8 ; *Die arische Periode*, 7-8.

(7) *Ormazd et Ahriman*, p. 213, n. 4.

(8) Le *Mahābhārata* le mentionne parfois parmi les anciens rois, 2.328, 4.1769, 13.1675.

(9) Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, I, p. 565 sqq. ; 715 sqq. ; *ZDMG*, 3, p. 250 sq. ; Nöldeke, *Grundriss der iranischen Philologie*, 2, p. 139 ; *Das iranische Nationalepos*, p. 43 ; Marquart, dans *ZDMG*, 49, p. 633 sqq. ;

Rustam et c'est l'histoire de son enfance qui fournit le parallèle le plus proche du récit d'initiation de Rāma (1).

Une fois de plus, l'Iran est envahi par Afrāsyāb et, après la mort de Sām, il n'y a personne qui puisse le défendre. Les grands se rendent dans le Zāboulistan, auprès de Zāl. Un chevalier s'y trouve qui sera capable de combattre les ennemis et qui a déjà à son actif quelques exploits comme la conquête du Spand et le meurtre de l'éléphant furieux, mais qui n'a pas encore affronté le redoutable adversaire qu'est Afrāsyāb ; Zāl pense au jeune âge de son fils et à son manque d'expérience et hésite avant de l'autoriser de s'engager :

زکوه سپند وزپیل سپید   سرودی ودادی دلم‌را نوید
همانا که آن رزم آسان بدی   دلم زین سخن کی هراسان بدی
ولیکن زکردار آفراسیاب   شب تیره رفتن نیارم بخواب
چگونه فرستم ترا پیش اوی   که شاهی دلیرست وپرخاشجوی

(vv. 60 ss.).

Mais Rustam n'éprouve pas les mêmes appréhensions que son père et n'a pas peur d'affronter le roi de Touran. La guerre est son métier, il n'est pas à son aise au milieu des fêtes et des banquets. Ce qu'il demande, c'est tout d'abord un cheval puissant qui le porte dans la mêlée (76) s.), et aussi des armes :

یکی گرز خواهم چو یك لخت کوه   که آید بپیشم زتوران گروه
گر آیند رزمی کنم بی سپاه   که خون بارد از ابر آوردگاه

(78 s.)

Hüsing, *Die iranische Überlieferung und das arische System* ; *Krsaaspa im Schlangenleibe* ; *Beiträge zur Rostahmsage* ; *Sakisches*, dans *Keleti Szemle*, 4, pp. 40-47 ; Christensen, *Le premier homme*, I, p. 137 ; 2, pp. 14, 51, 93 sq., 164 ; *Les Kayanides*, pp. 99-104, 129-146 ; *Essai sur la démonologie iranienne*, p. 53 ; Herzfeld, *Sākastān. Geschichtliche Untersuchungen am Kūh-i Khwāja* dans *AMI*, 4, pp. 1-116 ; *Mythos und Geschichte* dans *AMI*, 6, pp. 1-110. — Nyberg, *Religionen des alten Iran*, pp. 300-307 ; Wikander, *Vayu I*, *passim*. — Nous reviendrons sur le problème des origines de la geste sistanienne ailleurs.

(1) *Šāhnāma*, éd. Vullers-Naficy, 1, p. 282 sqq.

Zāl finit par s'avouer convaincu ; le héros choisira son cheval tout à l'heure, pour l'instant il se voit proposer une arme digne de lui :

بیارم برت گرز سام سوار   کزو دارم اندر جهان یادگار
فگندی بدان گرز پیل ژیان   که جاوید بادی تو ای پهلوان

(82 s.).

et la reçoit effectivement :

فرمود کان گرز سام سوار   که کردی بمازندران کارزار
بیارند زی پهلو نامدار   بران تا آرد زدشمن دمار
زگرشاسپ شه مانده بد یادگار   پدر تا پدر تا بسام سوار
تهمتن چو گرز نیارا بدید   دو لب کرد خندان وشادی گزید

(84 ss.).

La massue avec laquelle Sām a mené la guerre dans le Māzandarān — n'oublions pas que Rustam y ira à son tour (1) — assure la victoire grâce aux vertus qui lui sont propres. Cette arme, Sām l'a eue de ses ancêtres, les Narīman, les Karīman, Dieu sait encore qui, ancêtres qui la tenaient de Karšāsp.

Malgré les différences de couleur, malgré certains détails qui s'expliquent par le fait que les deux récits sont insérés dans des contextes totalement différents, leur structure générale est analogue.

Le jeune héros est au début de sa carrière, il a à prendre part dans un grand combat. Rustam sauvera l'Iran de l'invasion touranienne, Rāma exterminera les Rākṣasa. Au moment où il reçoit définitivement les armes de Kṛsāspa / Kṛšāśva, le héros a déjà un premier exploit à son actif : le meurtre de Tāṭakā ou celui de l'éléphant blanc, la conquête de la forteresse Spand. Désormais les armes l'accompagneront jusqu'à la mort. — Il n'est pas le premier à s'en servir, ces armes ont déjà permis à Kauśika d'asseoir sa souveraineté, à Sām d'exterminer les Sagsār dans le Māzandarān.

Une seule différence importante : Kṛšāśva n'est pas un ancêtre de Rāma au sens où Sām l'est de Rustam. Il s'agit ici d'un trait

(1) *Ibid.*, pp. 335-378.

qui s'explique par l'évolution de l'épopée iranienne et notamment de la geste sistanienne (1).

A la suite de cette évolution la force guerrière — ou au moins certaines de ses formes — est devenue l'apanage de la famille sistanienne ; ce n'est pas seulement parce qu'il possède les armes de Karšāsp que Rustam est imbattable, c'est surtout parce qu'il est son descendant. Beaucoup plus tard, il s'en vantera devant Isfandyār :

جهاندار داند که دستان سام   بزرگست است وبادانش ونیك نام
همان سام پور نریمان بدست   نریمان گرد از کریمان بد ست
چنان تابگرشلب دارند زاد   بجمشید آرند یکسر نژاد

(*Šāh-nāma* 15 v. 3034 ss. ; éd. Vullers p. 1667).

Parfois, cependant, Karšāsf et Sām sont mentionnés purement comme modèles du courage :

و گرچه دلیری وگر سرکش   نه سامی نه گرشاسف گردنکش

(*Šāh-nāma* 13 c. 1332 ; Vullers 1038).

Plus tard, quand le sens de traditions mythiques se sera perdu encore davantage, on dérivera les armes des héros d'autres sistaniens également :

زگرشاسپ بودش یکی خودزر   بدان غود زرین بپوشید سر
کمانی بازو زسام سوار   که بردی خمیده چو ابروی تار
سنانی بدستش زپولاد ناب   که استاد ضعس نکین داده تاب
یکی چوشنش از نریمن بیر   یکی تیغ از اثرطش بوکر

(*Jahāngīr-nāma* ; cité d'après le manuscrit Supplément persan 498 f. 85vº, 1 s).

Le *Jahāngīr-nāma* est tardif (2), son horizon géographique, historique et religieux nettement plus moderne que celui des autres

(1) Ainsi les épopées secondaires ont, la plupart du temps, comme héros, des membres de la famille de Rustam.

(2) Comp. ṢAFĀ, *Ḥamāsa serāyī dar Irān*, pp. 308-318.

épopées secondaires ; son témoignage n'a donc pas beaucoup d'importance, il atteste seulement la survivance d'un cliché traditionnel sous une forme transformée. Cette transformation relève de la même tendance que la prolifération des épopées secondaires.

Ses origines remontent au moins au zoroastrisme pehlevi où l'on enseigne que le *xvarrah* est attribué tout d'abord à une race, et à l'intérieur de cette race seulement à un individu (1). C'est ainsi que la royauté et la religion sont l'apanage des Aryeus (2).

A l'origine cependant, Kṛsāspa n'a rien d'un fondateur de dynastie et apparaît seulement comme le protecteur par excellence de la fonction guerrière. Selon le septième livre du *Dēnkart*, c'est lui qui s'empare de la portion du *xvarrah* de Yam revenant à la classe guerrière (3), et la même tradition est déjà implicite dans le *Yašt* 19. Dans toute la tradition, d'autre part, la *fravaši* de Kṛsāspa est invoquée pour résister au mal provoqué par les brigands (4), ce qui est une autre façon d'exprimer la même chose (5).

Aux premiers siècles de l'hégire encore, Karšāsp jouissait d'un véritable culte dans le Sīstān. Le *Ta'rīx-i Sīstān* qui rapporte le fait, cite un récit emprunté au *Kitāb-i Karšāsp* d'Abu'l-Mu'id. De son vivant, Karšāsp priait à l'endroit où s'élève le temple du feu de Karkōya. Après sa mort, des gens s'y rendaient en pélerinage, y priaient et Dieu exauçait leurs vœux. C'est ainsi que, lorsque Afrasyāb, s'étant refugié dans le Sistan et y ayant construit une forteresse répandit les ténèbres autour d'elle, Kai Husrav se rendit au temple de Karšāsp et y pria. Une lumière apparut et les ténèbres se dissipèrent. Kai Husrav et Rustam se rendirent alors aux pieds de la forteresse d'Afrasyāb, l'incendièrent et s'en emparèrent. De ses murs, Kai Husrav construisit par moitié la ville de Sistan et le temple du feu de Karkōya. Selon les Guèbres la lumière qui apparut à Kai Husrav est le *huš* de Karšāp et ils chantent un cantique en son honneur (6).

(1) *Dēnkart Madan*, 347, not. 11.10 sqq. Le texte a été publié par M. Zaehner, dans *BSOS*, 9, pp. 876, 885, 898 ; *Zurvān*, 359-371.

(2) V. not. *Dk*, 5, 4.

(3) *Dk*, 7, 1, 32.

(4) Pt, 13, 136 ; *Zātspram*, 32, 4.

(5) Ainsi, selon M. Wikander, chacun des héros invoqués combat précisément le genre d'adversaires qui lui est le plus proche.

(6) *Tārīḫ-i Sīstān*, éd. Bahār, p. 35 sqq. ; v. également Rempis dans *ZDMG*, 101, 1951, p. 233 sq.

Le culte de Karšāsp est ainsi bien attesté ; c'est un héros guerrier qui donne la victoire. Ses exploits, relatés par les *Yašt* et quelques textes pehlevis (1) ont un caractère nettement guerrier, il s'agit peut-être d'une série initiatique liée à la fête annuelle (2). Ce dernier trait est en tout cas conservé aussi bien dans l'Iran que dans l'Inde, où les armes du héros conférées à un jeune guerrier le rendent invincible pour toute sa vie.

2. — Les fils de Daśaratha

Viṣṇu ayant décidé de s'incarner pour exterminer les démons, les trois femmes du roi d'Ayodhya, Daśaratha, boivent du lait qui les rend enceintes. La femme principale, Kausalyā, en boit la moitié et conçoit Rāma ; la seconde, Kaikeyī un quart : mais elle n'a qu'un fils, Bharata ; la troisième, Sumitrā, un quart également : elle aura deux jumeaux, Lakṣmaṇa et Śatrughna. Il est intéressant de constater que les trois épouses et leurs fils sont nettement différenciés du point de vue fonctionnel.

Rāma est le chef, le roi prédestiné ; Bharata, fils de la furieuse Kaikeyī, prend temporairement sa place mais ne saurait l'occuper durablement ; les deux jumeaux obéissent à leurs frères aînés : Lakṣmaṇa est attaché à Rāma tandis que Śatrughna suit Bharata.

Voyons maintenant les choses de plus près.

Parlant des trois épouses de Daśaratha, Bharata les désigne ainsi :

Rāmāyaṇa, 2, 70 :

> *āryā ca dharmaniratā dharmajñā dharmavādinī*
> *arogā cāpi Kausalyā mātā Rāmasya dhīmataḥ* (8)
> *kaccit Sumitrā dharmajñā jananī Lakṣmaṇsya yā*
> *Śathrughnasya ca vīrasya arogā cāpi madhyamā* (9)
> *ātmakāmā sadā caṇḍī krodhanā prājñamāninī*
> *arogā cāpi me mātā Kaikeyī kim uvāca ha* (10).

L'opposition principale existe entre Kausalyā et Kaikeyī. On soulignera les épithètes commençant par *dharma-* de la première, et aussi la désignation comme *āryā* : l'épouse principale du roi représente l'ordre et la justice. Par contre Kaikeyī est pleine de

(1) Les deux principaux textes pehlevis ont été transcrits et traduits par M. Nyberg, *La légende de Kərəsāspa* dans *Oriental Studies Pavry*, pp. 338-352.

(2) Dumézil, *Le problème des Centaures*, p. 70 sqq.

colère, égoïste, — ces épithètes rappellent la fonction d'Indra dans les Védas. C'est cette volonté de changer à son profit l'ordre des choses, de conférer la royauté à son fils alors qu'elle revient légalement à Rāma qui déclanche le drame. Les rapports entre Indra et Varuṇa viennent tous seuls à l'esprit, et notamment les recherches de M. Dumézil sur l'opposition entre le *ṛta* et la *māyā* (1) ; et — faut-il le rappeler? — le *dharma* est ici le successeur direct du *ṛta* védique.

Un autre passage permet de compléter l'image :

Rāmāyaṇa, 2, 92, 20-27 :

uvāca prāñjalir bhūtvā vākyaṃ vacanakovidaḥ
yām imāṃ bhagavan dīnāṃ śokānaśanakarśitāṃ (20)
piturhi mahiṣīṃ devīṃ devatām iva paśyasi
eṣā taṃ puruṣavyāghraṃ siṃha-vikrānta- gāminam (21)
Kausalyā suṣuve Rāmaṃ dhātāram Aditir yathā
asyā vāmabhujaṃ śliṣṭhā yā sā tiṣṭhati durmanāḥ (22)
iyaṃ Sumitrā duḥkhārtā devī rājñaśca madhyamā
karṇikārasya śākheva śīrṇapuṣpā vanāntare (23)
etasyās tau sutau devyāḥ kumārau devavarṇinau
ubhau Lakṣmaṇaśtrughnau vīrau satyaparākramau (24)
yasyāḥ kṛte naravyāghrau jīvanāśamite gatau
rājā putravihīniśca svargaṃ Daśaratho gataḥ (25)
krodhanām akṛtaprajñām dṛptāṃ subhagamāninīm
aiśvaryakāmāṃ Kaikeyīm anāryām āryarūpiṇīm (26)
mamaitāṃ mātaraṃ viddhi nṛśaṃsāṃ pāpaniścayām
yato mūlaṃ hi paśyāmi vyāsanaṃ mahad ātmanaḥ (27)

Ici encore, Sumitrā ne joue aucun rôle notable ; Kausalyā, en revanche, est d'une majesté incomparable. Kaikeyī est de nouveau désignée comme « pleine de colère », mais aussi « désireuse de royauté » et surtout, *an-āryā* : contrepartie évidente de la désignation de sa rivale, dans le premier passage cité, comme *āryā*.

La comparaison de Kausalyā à Aditi revient dans le passage relatant la naissance des trois fils de Daśaratha :

Rāmāyaṇa 1. 18. 11-14 :

Viṣṇor ardhaṃ mahābhāgaṃ putram Aikṣvākunandanaṃ
lohitākṣaṃ mahābāhuṃ raktoṣṭham dundubhisvanaṃ (11)
Kausalyā śuśubhe tena putreṇāmitatejasā
yathā vareṇa devānām Aditir vajrapāṇinā (12)

(1) Dumézil, *Ordre, Fantaisie, Changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome* dans *R.E.L.*, 32, 1954, pp. 139-162.

Bharato nāma Kaikeyyāṃ jajñe satyaparākramaḥ
sākṣād viṣṇoś caturbhāgaḥ sarvaiḥ samudito guṇaiḥ (13)
atha Lakṣmaṇaśatrughnau Sumitrājanat sutau
vīrau sarvāstrakuśalau Viṣṇor ardhasamanvitau (14)

Contrairement à ce qui se passe pour leurs mères — où la fonction de Kaikeyī est soulignée — c'est le rôle de Rāma qui est mis en relief dès qu'il s'agit d'énumérer les fils de Daśaratha. Il est le roi destiné, le chef ; parfois on souligne sa capacité d'accomplir des fonctions des autres états, mais c'est précisément parce qu'il est roi : le souverain transcende et incarne toutes les classes sociales. La figure de Bharata est beaucoup plus pâle, il n'agit pas et subit seulement les agissement de sa mère qu'il n'approuve pas. Les deux jumeaux obéissent à leurs aînés et les servent ; et, tandis que Lakṣmaṇa — dont le nom évoque celui de Lākṣmī — suit Rāma dans l'exil et partage toutes ses vicissitudes, Śatrughna est fidèle à Bharata qu'il accompagne. Son nom, d'ailleurs, indique que sa fonction comporte un certain aspect guerrier. La « scission des Aśvin » opérée par M. Wikander à partir de Nakula et Sahadeva (1) apparaît ici avec toute la netteté désirable. Le passage décisif est R. 1. 18, 24 ss. :

teṣām janmakriyādinī sarvakarmāṇy akārayat
teṣāṃ ketur iva jyeṣṭo Rāmo ratikaraḥ pituḥ (24)
babhūva bhūyo bhūtānāṃ svayambhūr iva saṃmataḥ
sarve vedavidaḥ śūrāḥ sarve lokahite ratāḥ (25)
sarve jñānopasaṃpannāḥ sarve samuditā guṇaiḥ
teṣām api mahāteja Rāmaḥ satyaparākramaḥ (26)
iṣṭaḥ sarvasya lokasya śaśāṅka iva nirmalaḥ
gajaskandhe 'śvapṛṣṭhe ca rathacaryāsu saṃmataḥ (27)
dhanurvede ca nirataḥ pituḥ śuśrūṣaṇe rataḥ
bālyāt prabhṛti susnigdho Lakṣmaṇo Lakṣmīvardhanaḥ (28)
Rāmasya lokarāmasya bhrāturjyeṣṭhasya nityaśaḥ
sarvapriyakaras tasya Rāmasyāpi śarīrataḥ (29)
Lakṣmaṇo Lakṣmīsampanno bahiḥ prāṇa ivāparah
na ca tena vinā nidrāṃ labhate puruṣottamaḥ (30)
mṛṣṭam annam upanītam aśnāti na hitaṃ vinā
yadā hi hayamārūḍho mṛgayāṃ yāti Rāghavaḥ (31)
athainaṃ pṛṣṭyato 'bhyeti sadhanuḥ paripālayan
Bharatasyāpi Śatrughno Laksmaṇav ārojo hi saḥ (32)
prāṇaiḥ priyataro nityaṃ tasya cāsīt tathā priyaḥ
sa caturbhir mahābhāgaiḥ putrair Daśarathaḥ priyaiḥ (33)
babhūva paramaprīto devair iva Pitāmahaḥ
te yadā jñasaṃpannāḥ sarve samuditā guṇaiḥ (34)

(1) Wikander dans *Orientalia Suecana*, 6, p. 72 sqq.

Il est vrai que la différenciation fonctionnelle des quatre frères est un peu estompée dans le poème ; que surtout Bharata ne représente que bien modestement la fonction guerrière ; que les rapports entre les deux jumeaux et la troisième fonction sont bien faibles. Il n'en reste pas moins que le groupe des fils de Daśaratha et de leurs mères forme un système dont la structure est celle du système triparti traditionnel. Opposition latente entre les deux premières fonctions dont la seconde tend à changer l'ordre des choses à son profit ; subordination totale des représentants de la troisième et leur obéissance à ceux des deux classes supérieures — tel est en gros ce schéma.

C'est le désir illicite de s'emparer du pouvoir conçu par Kaikeyī qui déclanche le drame du Rāmāyaṇa, ou plutôt qui lui sert de prétexte : tout comme la colère d'Achille qui ne veut plus reconnaître la suprématie du roi Agamemnon est à l'origine des malheurs des Achéens. Mais ce n'est pas le conflit des souverains et des guerriers qui forme la toile de fond du Rāmāyana ; son récit met en jeu d'autres forces et d'autres oppositions, bien qu'il soit, lui aussi, de date indo-iranienne (1). Aussi la structure que nous venons de relever n'est plus qu'un élément archaïque ne jouant qu'un rôle marginal dans l'épopée de Vālmīki.

Téhéran. M. Molé.

(1) V. notre étude en préparation sur *La geste de Vištāspa-Isfandyār et ses parallèles indiens.*

Virgile et le rameau d'or

Bien qu'il soit de la race du Très Grand Jupiter, Énée n'accédera auprès d'Anchise dans l'Élysée qu'après avoir satisfait à deux recommandations que lui fait la Sibylle : si l'une d'elles, le sacrifice expiatoire rendu indispensable par la mort de Misène, n'a guère soulevé de difficultés d'interprétation (1), l'autre, la cueillette du rameau d'or, ne laisse pas d'en susciter. Il faut bien constater que depuis les éditions de Heyne-Wagner (1830-1841) et de Conington-Nettleship (dernière édition en 1918), les livres célèbres de Frazer (2) et de Norden (3), et plus près de nous les analyses de Léon Herrmann (4), W. F. Jackson Knight (5), R. W. Cruttwell (6), Agnes K. Michels (7), Robert A. Brooks (8), pour me limiter à quelques travaux marquants, l'épisode du rameau d'or reste aussi mystérieux qu'il l'était déjà pour les Anciens à en juger d'après les déclarations de Cornutus, de Servius et de Macrobe, qui n'étaient pas loin d'avancer que Virgile aurait inventé de toutes pièces cette scène prestigieuse. Rien d'analogue certes chez Homère,

(1) S. Eitrem, *La Sibylle de Cumes et Virgile* dans *Symbolae Osloenses*, XXIV, 1945, pp. 88-120, surtout pp. 97-108 pour le sacrifice expiatoire ordonné par la Sibylle agissant comme prêtresse d'Hécate. M. Eitrem attribue le rameau d'or à Hécate προθυραία plutôt qu'à Proserpine tout en reconnaissant que depuis longtemps Hécate et Proserpine étaient confondues.

(2) Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 12 vol., 3e éd., Londres, 1911-1918 et *The Magical Origin of Kings*, Londres, 1920.

(3) E. Norden, P. Vergilius Maro. *Aeneis* Buch VI, 3e éd., Leipzig, 1926.

(4) L. Herrmann, *Le rameau d'or et l'empereur Auguste* dans *Mélanges J. Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 487-496 et *L'arbre aux rameaux d'or* dans *Mélanges G. Smets*, Bruxelles, 1952, pp. 401-406.

(5) W. F. J. Knight, *Cumaean Gates*, Oxford, 1936.

(6) R. W. Cruttwell, *Virgil's Mind at Work*, Oxford, 1947.

(7) Agnes K. Michels, *The Golden Bough of Plato* dans *American Journal of Philology*, LXVI, 1945, pp. 59-63.

(8) R. A. Brooks, *Discolor aura. Reflections on the Golden Bough* dans *American Journal of Philology*, LXXIV, 1953, pp. 260-280.

et l'on voit bien que cette constatation pouvait faire hésiter les exégètes antiques trop braqués sur les textes parallèles entre Homère et Virgile. Il reste toutefois que ces grammairiens eurent le sentiment de l'originalité virgilienne : s'il est à coup sûr abusif, quand on connaît les méthodes de composition des Anciens et en particulier de Virgile, de s'en tenir à l'hypothèse de l'invention pure et simple, il apparaît raisonnable d'admettre devant l'insuffisance (1) des explications antiques et modernes que nous nous trouvons confrontés avec un problème d'adaptation littéraire, ensuite avec la nécessité d'expliquer l'option de Virgile.

Au niveau du problème littéraire posé par l'épisode du rameau d'or ne convient-il pas de noter dès l'abord que Virgile a vraisemblablement procédé pour en adapter les divers éléments comme il l'a fait pour rédiger l'épisode complémentaire et synchronique du sacrifice expiatoire? Or l'on pourrait établir à ce propos un parallélisme aussi étroit qu'instructif entre les vers VI, 243 sqq. et IV, 510-516 de l'*Énéide* : on fera donc la même hypothèse de travail à propos de l'épisode du rameau d'or, et puisqu'il s'agit d'un arbre d'une espèce rare, sinon mythique, le livre II des *Géorgiques* nous éclairera sur maints éléments de l'invention formelle de la description. Sur quel arbre se trouve le rameau d'or? Sur une yeuse touffue (VI, 208-209) : le choix est-il arbitraire? Les *Géorgiques* (III, 331-334) associaient déjà cet arbre au chêne de Jupiter dans un développement sur l'âge d'or tout comme dans ce passage de l'*Énéide* Virgile compare l'yeuse porteuse du rameau d'or au chêne rouvre porteur de gui. En outre l'un comme l'autre sont des arbres réputés pour leur extrême fécondité et pour leur vigueur : Horace, pour l'yeuse, Virgile, pour le rouvre en témoignent notamment. L'arbre de Jupiter, l'*aesculus*, n'est-il pas celui qui dans les *Géorgiques* (II, 290-297) et dans l'*Énéide* (IV, 441-449) symbolise les rapports entre le Ciel et la Terre? L'yeuse est donc associée par Virgile à une espèce précise d'arbre, elle appartient aux arbres féconds (*arbos felix*) : le rameau, même s'il est d'or, pousse naturellement sur des arbres de cette espèce, et revêt les mêmes

(1) Outre les analyses de Norden et celle de R. HEINZE, *Virgils epische Technik*, Leipzig, 1928, l'étude de J. H. WASZINK, *Vergil and the Sibyl of Cumae* dans *Mnemosyne*, IV, 1, 1948, pp. 43-58 révèle comment Virgile a librement combiné trois Sibylles qu'il trouvait dans la tradition, celle de Cumes, celle de Troie et la sibylle cimmérienne.

propriétés que les rameaux des *arbores felices*, notamment celle d'être un emblème de purification, un *februum*. Or les deux épreuves imposées à Énée ne sont-elles pas avant tout de nature à lui permettre de pénétrer vitorieusement dans le Tartare en état de pureté rituelle? Et pour faire reconnaître de Charon le Troyen Énée la Sibylle ne dévoiler a-t-elle pas le rameau d'or? Ce talisman doit être cueilli rituellement sur un arbre fécond au même titre que tous les rameaux qui, chargés de sacralité à un niveau quelconque des prescriptions religieuses romaines, confèrent à ceux qui les brandissent cette immunité de nature diverse sur laquelle nous renseigne Ovide au deuxième livre de ses *Fastes*, consacré en grande partie aux rites relatifs à l'au-delà. Parmi les divers *piamina* que dispense la possession d'un *februum* sous une forme ou une autre, Ovide témoigne de la survivance à son époque d'une pratique archaïque qui ne peut nous laisser indifférents ici (II, 27-28) :

> *ipse ego flaminicam poscentem februa uidi,*
> *februa poscenti pinea uirga data est,*

ce qui est commenté heureusement par Aulu Gelle (X, 15, 28) sur les devoirs de la flamine de Jupiter (cf. la valeur rituelle du verbe *poscere*) : *quod u e n e n a t o operitur et quod in rica s u r c u l u m d e a r b o r e f e l i c i habet* (la prêtresse de Jupiter porte un vêtement « teint » et attache à son voile un « surgeon provenant d'un arbre fertile »). Y a-t-il un rapport étroit entre ces deux prescriptions vestimentaires? Outre le groupement qu'en fait Aulu Gelle, il convient de retenir qu'elles se situent l'une et l'autre dans la sphère de la magie propitiatoire s'il est sage d'admettre (1) que le mot difficile, mais significatif, *uenenato* est un participe substantivé par lequel s'exprime la grâce de Vénus, la « puissance vénusienne », qui est céleste, tandis que le « surgeon provenant d'un arbre fertile » se range dans la catégorie des *februa* qui confèrent la possibilité des relations avec les forces de l'au-delà c'est-à-dire souterraines : cette complémentarité est une ambivalence, et je me demande si Virgile n'a pas indiqué celle-ci dans sa description

(1) C'est l'explication défendue raisonnablement par R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, pp. 43-45, pour l'acception du mot *uenenatum* dans son étude du vocabulaire de la famille *ueaus* (pp. 30-59).

du rameau d'or par Énée. M. Herrmann a bien mis en évidence l'intervention des colombes de Vénus, la mère d'Énée, sans insister sur l'immense bond à la verticale dans l'air limpide qu'elles font pour désigner les « gorges empestées de l'Arverne » et qui d'une traite les mènent jusqu'à l'arbre fertile, porteur du rameau d'or : cette liaison n'est-elle pas aussi symbolique que celle qu'on pouvait lire sur la robe de la Flamine de Jupiter? Virgile semble bien souhaiter qu'on ne s'y trompe lorsqu'il décrit la belle rencontre, somme toute dramatique, entre Charon et Énée : au passeur du Styx qui s'emporte contre le héros protégé par Vénus, la Sibylle dévoile le rameau d'or (*aperit ramum qui ueste latebat*) :

tumida ex ira tum corda residunt,
nec plura his. Ille admirans u e n e r a b i l e donum
fatalis uirgae longo post tempore uisum
caeruleam aduertit puppim ripaeque propinquat.

Charon, protecteur du seuil de Proserpine, s'apaise à la vue du talisman vénusien qui protège le héros troyen du destin de la geste romaine. Ce talisman est conçu comme un *februum* par Virgile qui a pris soin de le préciser si l'on y regarde de plus près encore : dans la description de l'arbre au rameau d'or, ce n'est pas seulement l'yeuse qui est l'élément significatif, c'est simultanément le fait que le rameau d'or se présente aux yeux d'Énée comme le gui sur le rouvre c'est-à-dire comme un surgeon (*surculus*) et pour l'exprimer en termes techniques Virgile a réutilisé les expressions mêmes auxquelles il avait eu recours dans son exposé sur les greffes dans les *Géorgiques* (II, 73-82). Il assimile le gui, par conséquent le rameau d'or qui lui est comparé, aux branches fertiles porteuses d'un feuillage nouveau et de fruits étrangers à l'arbre sur lequel a été opérée avec succès la greffe. Cette rencontre *littérale* n'est-elle pas singulièrement significative si elle se situe dans la description de l'yeuse au rameau d'or, que Virgile devait faire d'une manière ou d'une autre en recourant à des termes qui évoquaient suffisamment la réalité pour les lecteurs (*Énéide*, VI, 205-209) :

quale solet siluis brumali frigore uiscum
f r o n d e u i r e r e n o u a, quod n o n s u a seminat a r b o s,
et croceo fetu teretis circumdare truncos,
talis erat species auri f r o n d e n t i s opaca
ilice, sic leni crepitabat brattea uento.

Cette réalité était familière aux lecteurs des *Géorgiques* (II, 78-82) :

aut rursum enodes trunci resecantur, et alte
finditur in solidum cuneis uia, deinde feraces
plantae immittuntur, nec longum tempus et ingens
exiit ad caelum r a m i s f e l i c i b u s a r b o s
miraturque n o u a s f r o n d e s e t n o n s u a p o m a .

Pareils arbres féconds sont des *miracula* de la nature et joignent comme l'*aesculus*, ce symbole jupitérien de l'Arbre de Vie et de Mort, le Ciel à la Terre ou comme aimait à le redire Virgile dans les *Géorgiques* et dans l'*Énéide* le Tartare aux brises éthérées. La description de l'yeuse au rameau d'or devait en outre retenir l'attention du lecteur grâce à une singulière expression formée par l'association inattendue des mots *crepitabat* et *brattea* sur laquelle Servius garde le silence. A propos du premier, Macrobe compare un passage des *Géorgiques* (I, 85) à un passage de Lucrèce (VI, 150-155), étonnant pour saisir peut-être certains des secrets de l'imagination virgilienne :

aridior porro si nubes accipit ignem,
uritur ingenti sonitu succensa repente,
l a u r i c o m o s ut si per montis flamma uagetur
turbine u e n t o r u m comburens impete magno ;
nec res ulla magis quam P h o e b i D e l p h i c a l a u r u s
terribili sonitu flamma c r e p i t a n t e crematur.

M. Herrmann a observé que ce texte lucrétien a sans doute favorisé l'invention virgilienne de l'expression *auricomos... fetus* sur *lauricomos... per montis* pour désigner le rameau d'or dans l'*Énéide*, VI, 141. Cette vraisemblance me paraît étayée par l'emploi original dans l'*Énéide*, VI, 209 du verbe *crepitare*, qui loin d'y être précisé par *flamma* (Lucrèce, VI, 155 et *Énéide*, VII, 74) ou par *flammis* (*Géorg.*, I, 85) l'est par *leni... uento*, sans aucun doute parce qu'il est mis en rapport non plus avec le laurier delphique de Lucrèce mais avec la plaque de métal d'or qui recouvre le rameau (*brattea* ayant été préparé par *similis frondescit uirga m e t a l l o* en VI, 144). Une plaque de métal ne brûle pas, mais elle tinte sous la poussée d'un vent léger, et ce son métallique est *en réalité* ce qui capte l'attention d'Énée, déjà alertée vers le rameau d'or par les colombes de Vénus : or rien n'obligeait Virgile à ajouter au guidage *visuel* un second guidage, cette fois *auditif*, ni surtout à lui conférer l'importance qu'il reçoit du fait même de l'emploi des mots rares

brattea crepitabat si ce n'est le souci d'indiquer aux initiés comment il concevait pour sa part la découverte du rameau d'or au plus profond de la forêt.

Ce problème *littéraire* se greffe désormais sur celui de l'*option* virgilienne du rameau d'or.

Convient-il en effet de s'arrêter sur le seul texte antique qui confère au verbe *crepitare* l'acception virgilienne et ne pas se contenter d'y déceler une imitation consciente, par surcroît chez un auteur tardif? Quand il s'agit du docte Martianus Capella, la prudence incite à l'examen du contexte. A l'occasion d'une consultation de l'oracle d'Apollon la forêt delphique toute bruissante impressionne l'un des personnages, qui y est guidé par Mercure, surtout à cause de la musique harmonieuse qui s'y fait entendre. Elle est produite par les arbres doucement agités par des souffles :

inter haec mira spectacula Fortunarumque cursus motusque nemorum etiam s u s u r r a n t i b u s f l a b r i s canora modulatio melico quodam c r e p i t a b a t appulsu. Nam eminentiora prolixarum arborum culmina perindeque distenta acuto sonitu resultabant; quicquid uero terrae confine ac propinquum ramis acclinibus fuerat, grauitas rauca qualiebat. At media ratis per annexa succentibus duplis ac sesquialteris nec non etiam sesquitertiis, sesquioctauis etiam sine discretione iuncturis, licet interuenirent limmata, concinebant. Ita flebat, ut nemus illud harmoniam totam superumque carmen modulationum congruentia personaret (1).

Il s'agit ici de l'harmonie produite par le souffle du dieu delphique, et pour la décrire, n'est-il pas singulier que Martianus Capella se soit souvenu de l'épisode du rameau d'or, au moment précis du repérage visuel et auditif de celui-ci par Énée, qui après avoir été guidé par les colombes de Vénus entend le son métallique produit par le rameau d'or légèrement secoué par une brise? Faut-il en conclure que Virgile ait pensé l'épisode du rameau d'or en termes delphiques?

La question mérite d'être posée, moins sans doute à cause de l'imitation consciente de l'emploi virgilien du verbe *crepitare* par Martianus Capella que par suite des indices qui orientent complémentairement vers cette hypothèse : le passage de Lucrèce, que Virgile a eu sans doute sous les yeux, associait *naturellement* le

(1) MARTIANUS CAPELLA, *Noces de Mercure et de Philologie*, I, 11, éd. Dick, pp. 10-11. Contrairement à Dick, je conserve *motusque* dans le texte.

verbe *crepitare* au laurier, mais rien n'obligeait, semble-t-il, Lucrèce à préciser qu'il s'agissait du laurier delphique ; certes ce même passage a pu suggérer à Virgile de forger le mot *auricomos* sur l'adjectif lucrétien *lauricomos*, d'autant plus aisément que par là le poète indiquait l'orientation de sa pensée dès lors qu'une des épithètes d'Apollon Delphique est bien *Auricomus*, que Martianus Capella ne se fait pas faute d'ailleurs d'expliquer en fonction de sa description de la forêt harmonieuse (I, 12-13) :

nec mirum, quod Apollinis silua ita rata modificatione congrueret, cum caeli quoque orbes idem Delius moduletur in sole, hincque esse, q u o d i l l i c P h o e b u s e t h i c u o c i t e t u r A u r i c o m u s — nam Solis a u g u s t u m caput radiis perfusum circumactumque flammantibus uelut a u r a t u m c a e s a r i e m rutili uerticis imitatur — hinc quoque Sagittarius, hinc quoque Vulnificus, quod possit radiorum iaculis icta penetrare.

Il y a identité entre l'harmonie produite dans l'univers par Apollon lorsqu'il la dirige depuis le Soleil (*Phoebus*) et l'harmonie dont résonne la terre et d'une façon privilégiée le bois delphique lorsque le dieu s'y trouve (*Auricomus*) : maître du temps, des saisons et des heures, Apollon mérite chez les hommes cette épithète parce que, selon la glose de Martianus Capella, la tête auguste du Soleil, tout entourée de rayons brillants comme les flammes, ressemble à la chevelure d'or qui couvre une tête majestueuse. Est-ce encore un hasard si dans le portrait circonstancié que fait du Soleil Martianus Capella en un autre endroit de son récit initiatique (I, 75-77), cet écrivain retrouve un terme sur lequel Virgile a souhaité attirer l'attention du lecteur par la rareté de son emploi et par la singularité de son acception dans l'épisode du rameau d'or? Il s'agit précisément de l'énigmatique *brattea*, qui avec *crepitare* porte tout le poids de la signification ésotérique du vers VI, 209

sic leni crepitabat brattea uento.

Martianus Capella écrit de son côté (I, 75) : *ipsius uero diui* (sc. Apollinis) *auro tinctam caesariem* (1) *comasque crederes b r a t t e-*

(1) Un autre aspect de cette tradition est représenté par l'attribution d'une chevelure d'or au fils de Vénus, Eros-Cupido, par Apulée dans les *Métamorphoses* (V, 22, 5) dont Martianus Capella fut un lecteur enthousiaste : *uidet* (sc. *Psyche*) *capitis aurei genialem caesariem a m b r o s i a temulentam*, où le détail rituel de l'*ambrosia* apporte une information sur laquelle je reviendrai plus loin.

t a s (quant à la chevelure du dieu, on pourrait la croire teinte d'or et les cheveux (rayons) couverts d'une feuille d'or). Les mots *caesariem* et *comas* s'expliquent par la glose sur *Auricomus* où Martianus Capella distinguait *radiis* de *auratam caesariem ;* en outre l'adjectif *bratteatas*, qui n'était en rien obligatoire sous la plume de l'auteur, prouve à tout le moins une association d'idées avec le passage virgilien qu'il éclaire : le dieu agite les feuilles des arbres, et le bruissement qu'il produit ainsi (*crepitare*) attire l'attention de l'initié, qui distingue parmi tant de rameaux celui sur lequel se pose la volonté d'Apollon *Auricomus* c'est-à-dire le dieu aux rayons d'or qui illuminent.

Dans la description de l'yeuse au rameau d'or Virgile consacre donc trois vers à une comparaison avec le rouvre qui se couvre de gui et signale par le recours à une expression technique des *Géorgiques* qu'il conçoit le rameau d'or comme un surgeon : si toutefois la comparaison est bien indiqée par les mots *quale... talis*, Virgile a pris soin de n'utiliser qu'un terme vague comme *s p e c i e s auri* pour se permettre d'amener naturellement l'indication à laquelle il accordait la signification profonde du passage, et qu'il signalait à l'attention du lecteur par le mot *sic*, suivi par les quatre mots *leni crepitabat brattea uento* dont deux surtout étaient chargés de sens. Un écrivain aussi docte que Martianus Capella, même s'il est tardif, peut être le témoin précieux de l'acception ésotérique de ces quatre mots virgiliens en raison même du parallélisme des deux récits : Énée, comme Philologie, est un initié qui doit se soumettre à certaines conditions pour accéder à l'Élysée et y recevoir de la bouche prophétique d'Anchise la révélation du déroulement infini des générations romaines.

Énée est aussi un spirituel comme Virgile a pris soin de le dire dès avant l'épisode du rameau d'or (VI, 105) :

omnia praecepi atque animo mecum ante peregi.

Cette vie en pensée d'Énée conditionne l'épisode du rameau d'or en le transposant sur le plan de l'esprit : n'y a-t-il pas ici encore une liaison subtile établie par Virgile grâce au choix délibéré du mot *brattea* dont Lucrèce nous révèle l'acception philosophique ? « Quels sont les objets » demande Lucrèce (IV, 722-727) « qui émeuvent l'âme, et d'où vient ce qui vient à l'esprit ? Écoute, et apprends-le brièvement. Tout d'abord je dis ceci, que de toutes parts errent en foule des simulacres de toute espèce, subtils, et qui

dans les airs n'ont pas de peine, en se rencontrant, à se souder les uns aux autres, comme des toiles d'araignée ou des feuilles d'or » (*ut aranea bratteaque auri*). L'emploi lucrétien de l'expression *brattea auri* recouvre l'emploi virgilien du tour *leni crepitabat brattea uento :* ces expressions servent d'exemple comme le soulignent les mots *ut* chez Lucrèce, *sic* chez Virgile. Le rameau d'or a le même pouvoir que la feuille d'or, celui d'« émouvoir l'âme et d'exciter l'esprit », de « frapper les yeux et de provoquer la vision » et d'« aller éveiller dans ses retraites la substance impalpable de l'âme dont ils excitent la sensibiité ». Lucrèce cherche à découvrir de quoi sont formés l'esprit et l'âme et « quels sont ces objets dont la rencontre frappe de terreur notre esprit, éveillé mais affaibli par la maladie, ou encore enseveli dans le sommeil, au point que nous croyons voir et entendre face à face des êtres frappés par la mort, et dont la terre recouvre les ossements » (I, 131-135). A cette déclaration de principe Virgile oppose la pérégrination d'Énée auprès d'Anchise, la révélation qu'il en reçoit de son destin et cela ne serait rendu possible que par l'offrande du rameau d'or à Proserpine : la vision d'Énée est par là garantie par la découverte du rameau d'or et par son offrande à Proserpine et elle n'est pas plus réelle que celle que dénonce Lucrèce. L'illusion est aussi dénoncée par Virgile tout à la fin du VIe chant quand Anchise reconduit Énée par la Porte brillante et d'ivoire éclatant, par où ne sortent que des fantômes illusoires.

La signature virgilienne de l'entrevue d'Énée avec Anchise dans l'Elysée est-elle dès lors si différente de celle de Socrate dans le *Phédon* (114 c-d) ? Pouvait-elle d'ailleurs l'être pour Virgile concevant la révélation d'Anchise en termes platoniciens dont le mythe d'Er le Pamphylien offre les parallèles somme toute les plus précis ? Qu'est-ce à dire : la signature du sixième chant de l'*Énéide* serait-elle plus platonicienne qu'homérique ? Et pour qu'on s'y prépare l'épisode du rameau d'or n'orienterait-il pas le lecteur initié et docte vers Platon, vers ses mythes, en particulier vers ceux de la *République*, du *Phèdre* et surtout du *Phédon* ? Si l'on admet que l'invention de cet épisode s'est nourrie d'éléments à la fois littéraires et philosophiques, il n'est pas inutile de rappeler ici la découverte de Miss Agnes Michels, comparant deux vers de la *Couronne de Méléagre* de Gadara à l'épisode du rameau d'or :

47. *ναὶ μὴν καὶ χ ρ ύ σ ε ι ο ν ἀ ε ὶ θείοιο Πλάτωνος*
κ λ ῶ ν α , τὸν δ' ἐξ ἀρετῆς πάντοθι λαμπόμενον.

Des traditions poétiques que devait connaître Virgile assimilaient le divin Platon à un rameau d'or auquel la « vertu » [1] confère de l'éclat en tous lieux : l'œuvre de Méléagre prouve qu'il fallait entendre par cette singulière comparaison les mythes de Platon concernant l'immortalité, et chaque lecteur du *Phédon* savait que ces mythes dispensaient un enseignement au sujet duquel il ne convenait pas à un homme sensé de prétendre qu'il en était bien ainsi, parce que ces mythes n'avaient d'autre justification que d'*exhorter* l'homme à courir le risque d'y croire parce que pareil risque en vaut la peine, confessait Socrate à l'instant suprême de sa vie.

Qu'il convienne de saisir l'allusion cachée dans la singulière comparaison de Méléagre désignant les mythes de Platon relatifs à l'immortalité par le truchement d'une plante qui est un rameau d'or, c'est encore — et la coïncidence disparaît dans la perspective de cette analyse-ci — Martianus Capella qui nous en fournit la preuve dans son mythe sur l'apothéose de Philologie. On s'est demandé certes à quelle plante Méléagre a fait allusion : Waltz [2] se résigne à l'ignorer, mais Miss Michels signale, sans y insister, une identification avancée par Einarson [3] d'après laquelle il s'agirait d'une plante parasite soit des arbres (*ἀείζωον μέγα, semperuiuum arboreum*), soit des toits (*ἀείζωον μικρόν, semperuiuum tectorum*) selon une distinction fréquente chez les Anciens. Or Martianus Capella indique clairement un usage *rituel* de cette plante lorsqu'il décrit les préparatifs à l'apothéose de Philologie : celle-ci absorbe un breuvage d'immortalité, puis se voit ceindre d'une couronne faite avec une plante :

uerum diua cum immortalitatis eam (sc. *Philologiam*) *poculum cerneret ebibisse, quo a terris illam caelum pergere immortalemque factam uelut aenigmate redimiculi perdoceret, ex herba quadam rurestri, cui ἀείζωον uacabulum est, uirginem coronauit praecipiens omnia, quae adhuc mortalis aduersum uim superam in praesidium coaptarat, expelleret, quippe caducae mortalisque substantiae istaec esse minima memorabat* (II, 141).

(1) Cette vertu (*ἀρετή*) s'identifie à la pensée (*φρόνησις*) selon la tradition socratique du *Phédon* (69 a-b et 79d), le dialogue le mieux connu sans doute des Latins. Sans doute convient-il ici de se souvenir du développement du *Cratyle* sur l'*ἀποθέωσις* qui n'est fonction que de l'exercice de cette vertu identifiée à la pensée (*κατὰ τὴν φρονήσεως ἐπωνυμίαν*).

(2) Dans son édition de la *Couronne de Méléagre*, Anth. Grecque, Anth. Palatine, l. IV, Paris, Collection des universités de France, tome I, p. 112.

(3) R. Einarson, *Plato in Meleager's Garland* dans *Classical Philology*, XXXVIII, 1943, pp. 260-261.

De quelle plante s'agit-il ? M. Boyancé [1], suivi par M. Courcelle [2], s'autorisant de la leçon d'un seul manuscrit, identifie cette plante à la leucas, herbe d'immortalité selon le rite pythagoricien. Roger Goossens [3], suivi par M. Jacques André [4], a bien vu que la correction n'est pas nécessaire dès lors qu'existe une plante largement attestée dans les textes qui l'appellent selon les époques *ἀείζωον, ἀείζων, ἀείζως* et en latin *aizoum* ou *semperuiuum* en traduction littérale [5].

Cette plante est bien connue de Pline l'Ancien [6], mais c'est évidemment Dioscoride et le Pseudo-Dioscoride qui sont le plus détaillés : il s'agit d'une plante qui, dans sa variété arborescente (*ἀείζωον μέγα*), porte divers noms énumérés par Dioscoride, IV, 88 : *ὠνόμασται διὰ τὸ ἀειθαλὲς τῶν φύλλων, οἱ δὲ βούφθαλμον, οἱ δὲ ζωόφθαλμον, οἱ δὲ στέργηθρον, οἱ δὲ ἀμβροσίαν καλοῦσιν*, sur quoi renchérit le Pseudo-Dioscoride : *οἱ δὲ ἐριθαλές, οἱ δὲ ἀμβρόσιον, οἱ δὲ χρυσίσπερμον, οἱ δὲ ζωόφθαλμον, οἱ δὲ βούφθαλμον, οἱ δὲ στέργηθρον, οἱ δὲ αἰώνιον, οἱ δὲ ζωόφυτον, οἱ δὲ ἀείχρυσον, οἱ δὲ μελίχρυσον οἱ δὲ ὁλόχρυσον, οἱ δὲ χρυσάνθεμον, οἱ δὲ πρωτόγονον, οἱ δὲ βόρειος, οἱ δὲ νότιος, οἱ δὲ*

(1) P. Boyancé, *Leucas* dans *Revue Archéologique*, XXX, 1929, pp. 211-219.

(2) P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, p. 202.

(3) R. Goossens dans sa recension du livre de Pierre Courcelle publiée dans *L'Antiquité Classique*, XIV, 1945, pp. 222223, signala une forme récente de *ἀείζωον* dans l'*Anecd.* de Bekker, p. 347, 34 : *ἀείζως*.

(4) J. André, *Pythagorisme et botanique* dans *Revue de Philologie*, XXXII, 1958, p. 230.

(5) Aux arguments fondés sur des textes et avancés par R. Goossens et J. André l'étude élargie de la traduction manuscrite de l'œuvre de Martianus Capella me permet d'établir définitivement le texte et l'origine de la leçon aberrante du manuscrit A de Dick : la leçon *ἀείζως* est celle des manuscrits les moins contaminés, tandis qu'une leçon *λειζως*, provenant d'une mélecture *ancienne* de la lettre grecque A en Λ, écrite en capitale, s'est introduite dans un grand nombre de manuscrits ; certains d'entre eux montrent d'ailleurs que cette leçon était imposée par correction par les usagers médiévaux parce qu'on ne comprenait plus *ἀείζως* qui a été corrigé en une forme qui lui faisait dire quelque chose, comme le prouve, par exemple, Jean Scot commentant ce texte : *leuzos pro λευκός, albula herba. Dicunt quidam quod lilium sit.* C'est d'ailleurs l'enseignement de Remi d'Auxerre et d'autres commentateurs des *Noces* : la leçon du manuscrit A procède de cette vulgate médiévale. Il faut donc lire dans le texte de Martianus Capella *ἀείζως*, forme tardive mais bien attestée, et non *ἀείζωον* comme le veut le dernier éditeur A. Dick.

(6) Pline l'Ancien, *Hist. Nat.*, XVIII, 159 et surtout XXV, 159-161.

βηρύλλιος, προφῆται [λέγουσιν] παρωνυχία, οἱ δὲ χρυσῖτις, Ῥωμαῖοι κεριακούσια, οἱ δὲ Ἰόβις ὄκουλους, οἱ δὲ διγιτους, οἱ δὲ σέδουμ μουρ<άλε>, Αἰγύπτιοι παμφάνης.

On aura remarqué l'abondance des assimilations à l'or. Or un texte contemporain de Martianus Capella, celui du Pseudo-Apulée, précise utilement les traditions qui s'entrecroisaient sur cette plante (*Herbarius*, CXXIV) :

herba semperuiuum.
nomina herbae : alii ungulam Martis, alii ungulam Veneris, alii pratum maiorem, alii pratum minorem, alli multifolium, alii i m m o r t a l e.
interpolationes ex Diosc. : Graeci aizoon, aitales, eritales, Latini semperflorium, semperfolium, auiola, semperuiuum. S e m p e r u i u i nomen sumpsit, quod sit semper uiridis atque uigens.
Nominatur denique ab aliquibus s t e r g e t r o n, eo quod amorifica iudicetur et sit remedium amoris ingerendi. Quae etiam p r o p o r t i s e t p r o f o r i b u s a plurimis [1] *ponitur c a u s a e x p e l l e n d i o d i a, unde etiam a m b r o s i a dicta p r o p t e r u s u m s a c r u m.*

Le Pseudo-Apulée est le seul à insister sur l'utilisation *rituelle* de cette plante qui porte dans ce cas le nom d'*ambrosia :* certes Dioscoride, IV, 88 garantit dans une certaine mesure cette assertion du Pseudo-Apulée et élargit notre information dans sa notice sur l'*ambrosia* en III, 114 : *ἀμβροσία, ἣν ἔνιοι βότρυν, οἱ δὲ ἀρτεμισίαν καλοῦσι ... καταπλέκεται δὲ ἐν Καππαδοκίᾳ σ τ ε φ ά ν ο ι ς. Δύναμιν δὲ ἔχει στύφουσαν σταλτικήν <τε> τῶν ἐπιφερομένων καὶ ἀποκρουστικὴν καταπλασσομένη.*

Cette vertu astringente et vomitive de l'*ambrosia* est confirmée par Pline, XXVII, 28 : *ambrosia uagi nominis et circa alias herbas fluctuati unam habet certam, densam, ramosam, tenuem... in ramulis semen est uuis dependentibus, odore uinoso, qua de causa botrys a quibusdam uocatur, ab aliis a r t e m i s i a. Coronantur illa Cappadoces. Usus eius ad ea quae d i s c u t i opus est.* Martianus Capella songe à cette plante guérisseuse : il l'indique d'abord par l'ex-

[1] A cette indication correspond une partie de la description de cette plante par le Pseudo-Apulée en un autre endroit (p. 210, lignes 21-22) : *nascitur in montuosis locis, in domibus etiam p l u r i m i nutriendam serunt*, ce qui permet la comparaison avec Dioscoride, IV, 88 : *φύεται δὲ ἐν τόποις ὀρεινοῖς καὶ ἐν ὀστράκοις· ἔ ν ι ο ι φυτεύουσιν αὐτὸ ἐπὶ τῶν οἰκημάτων.*

pression *uelut aenigmate redimiculi*, ensuite plus clairement par *uirginem coronauit praecipiens omnia, quae adhuc mortalis* (sc. *Philologia*) *aduersum uim superam in praesidium coaptarat, e x p e l l e r e t.* Philologie s'était en effet prémunie comme elle l'avait pu contre les dangers de son voyage interplanétaire (II, 114), mais ces procédés mortels restaient insuffisants : seule la couronne d'immortalité, faite avec l'*ambrosia*, la protègera contre les dangers de l'itinéraire. Tout ceci est confirmé enfin par la troisième équivalence attestée par Dioscoride et Pline pour cette plante, qui s'appelle aussi *artemisia* : cette dernière dénomination était sans doute la plus claire pour les Anciens puisqu'elle associait la plante d'immortalité avec ArtémisDiane en tant que divinité guérisseuse et protectrice, sœur d'Apollon. Le Pseudo-Apulée (X, p. 42) fournit les preuves de cette assimilation de l'*artemisia* à l'*aizoum-ambrosia :*

herba artemisia monoclonos.
1\. *ad iter faciendum : herba artemisia, si quis iter faciens eam secum in manu portauerit, non sentiet itineris laborem : fugat et daemonia et in domo posita prohibet mala medicamenta, auertit oculos malorum hominum.*
2\. *nomina herbae : a Graecis dicitur toxotis, alii Ias, alii Efesia, alii... sozusa,... Romani artemisia.*

Virgile était informé sur les traditions ésotériques relatives aux plantes médicinales et magiques. Il a conçu l'épisode du rameau d'or en fonction de celles d'entre elles qui attribuaient à la plante de Jupiter, la joubarbe arborescente [1], des vertus éminentes : de couleur très jaune, qui faisait croire à de l'or (*species auri* et *aura auri* dit Virgile), cette plante parasite est très vivace et ne perd jamais ses feuilles : Virgile l'avait indiqué poétiquement

143. *primo auulso, non deficit alter*
aureus et similis frondescit uirga metallo.

Elle possède de nombreuses vertus magiques et à ce titre doit être cueillie rituellement : Virgile a donné ce détail aussi

145. *ergo alte uestiga oculis et rite repertum*
carpe manu.

[1] On comprend sous cette appellation de nombreuses variétés ; de même la joubarbe des vignes est l'une des appellations vulgaires de l'orpin (*ἀείζωον τὸ μικρόν*) dont le nom même évoque la couleur de l'or. Cf. ORIBASE, *Eup.*, 2, 1 A 6 *aizon quam Latini Iouis barba adpellant.*

Elle porte divers noms, mais que ce soit comme *ambrosia* ou comme *artemisia*, cette plante d'éternité protège contre le mauvais œil celui qui la porte, elle aide à supporter les fatigues de la route et permet de triompher des dangers de celle-ci. Elle est un talisman si on l'accroche à une porte d'une maison : ce détail me paraît décisif si l'on veut bien se souvenir ici des deux passages de l'itinéraire tartaréen d'Énée qui n'ont jamais reçu d'explication satisfaisante à ma connaissance, celui de la révélation à Charon du rameau d'or (VI, 384-410) et celui qui décrit le rite de passage dans l'Élysée (VI, 628-636). Dans le premier Virgile précise qu'avec Énée, porteur du rameau d'or, Proserpine n'aura rien à craindre : le héros troyen n'est pas un Grec comme Hercule, Thésée et Pirithoüs, il n'attentera pas aux habitants de la maison de Pluton et Proserpine pourra chastement surveiller le seuil du palais du Jupiter infernal :

402. *casta licet patrui seruet Proserpina limen.*

Virgile a cherché à attirer l'attention sur le mot *limen* parce que dans la description du rite de passage Énée, parvenu sain et sauf au terme de son voyage infernal, devra *rituellement* accrocher le rameau d'or au seuil du palais de Proserpine comme le prescrivait l'usage :

629. *sed iam age carpe uiam et susceptum perfice munus,*
acceleremus, ait, Cyclopum educta caminis
moenia conspicio atque aduerso fornice portas,
haec ubi nos praecepta iubent deponere dona.
Dixerat et pariter gressi per opaca uiarum
corripiunt spatium medium foribusque propinquant.
Occupat Aeneas aditum corpusque recenti
spargit aqua ramumque aduerso in limine figit.

Ainsi donc Énée, porteur du rameau d'or, s'est à la fois concilié les faveurs de Proserpine et de Charon parce qu'il détenait la preuve de ses bonnes intentions à leur égard ; ce talisman était pour lui-même une garantie d'immortalité et de résurrection fournie par la protection d'Artémis-Diane et d'Apollon. Énée a cueilli le rameau d'or dans une forêt, et Virgile a précisé que c'était sur une yeuse : cette précision n'est pas fortuite, puisqu'il s'agit de l'arbre de Diane, associé intimement à l'arbre de Jupiter tant dans la description de l'arbre au rameau d'or que dans celle des *Géorgiques*, III, 331-334, où Virgile décrit le bonheur *spirituel* en fonc-

tion des deux bois sacrés par excellence, celui de Zeus à Dodone (par référence à *Géorgiques* II, 15-21) et celui de Diane à Némi, à Tifata [1] ou à l'Alcide :

aestibus at mediis umbrosam exquirere uallem
sicubi magna Iouis antiquo robore quercus
ingentis tendat ramos aut sicubi nigrum
ilicibus crebris sacra nemus accubet umbra.

L'arbre de Diane, l'yeuse, porte un rameau d'or, la joubarbe arborescente : cette relation intime entre le symbolisme et la réalité a séduit le poète. Virgile connaissait assurément aussi bien qu'Horace et Ovide les traditions rituelles du bois sacré de Némi, il savait aussi quelle dévotion avait Auguste pour Diane, la sœur d'Apollon. En mettant dans la main d'Énée l'herbe de Diane, c'était lui conférer cette garantie magique de royauté et d'immortalité, cette protection aussi que l'on attendait de l'herbe appelée *aizoum*, ou *ambrosia*, ou *artemisia*. Cette plante parasite, qui naît sur les montagnes boisées, n'est expressément associée à l'yeuse par Virgile que pour en restreindre les propriétés si variées à celles qui furent placées sous l'invocation de Diane, tant celle de Némi, à propos de laquelle Servius atteste l'usage rituel du rameau d'or [2], que celle qui, aux côtés d'Apollon, promet à Auguste au moins depuis la 4e bucolique le succès de ses entreprises : de 40 à 17, de la 4e bucolique au chant séculaire, la même protection « magique »

(1) D'après Festus, s. v. *Tifata*, p. 336, éd. Muller, un temple de Diane se trouvait dans le bois d'yeuses qui couronnait le mont Tifata au nord de Capoue. D'ailleurs Festus glose le nom commun *tifata* par *iliceta*.

Pour le sanctuaire de l'Algide il suffit de rappeler les beaux vers d'Horace, *Odes*, III, 23, 9 associant le chêne à l'yeuse (*quercus inter et ilices*) tandis que Tite-Live, III, 25, 6-8 atteste la valeur éminente du serment prêté au nom du chêne sacré de l'Algide.

(2) La notice de Servius sur l'*Énéide*, VI, 262 n'est donc pas aussi gratuite que d'aucuns l'ont pensé, et si Frazer a dépassé largement son contenu en la prenant pour base de départ de ses recherches groupées sous le titre général *The Golden Bough*, elle mériterait une nouvelle analyse qui tiendrait compte par exemple du mythe de la résurrection d'Hippolyte Virbius dans le bois sacré d'Aricie grâce aux herbes d'Apollon et à l'amour de Diane, et ensuite à la protection de Trivia contre la colère de Pluton : les textes majeurs de Virgile, *Énéide*, VII, 761-782 et d'Ovide, *Fastes*, III, 162-284 suggèrent assez quelle était l'*actualité* des rites du bois de Diane à l'époque d'Auguste et de l'*Énéide*. Je me propose de revenir ailleurs sur cette question.

est espérée de ces deux divinités, Apollon et Diane, qui favorisent les entreprises des hommes en écartant d'eux tous les démons. La dévotion d'Auguste à Apollon est attestée au moins depuis le banquet de 40 av. J.-C. auquel il assista habillé en Apollon (1) tandis que celle qui lia Octave à Diane, bien moins connue mais tout aussi ancienne, je crois, semble l'avoir très tôt orienté vers la déesse de Némi avec le clergé de laquelle il noua de mystérieuses relations qui lui ouvrirent les trésors du sanctuaire afin d'alimenter largement sa caissette personnelle de chef militaire et de leader politique pendant les guerres civiles (2).

Des observations faites sur les propriétés curatives ou magiques de certaines plantes dont le caractère vivace et la couleur éclatante séduisaient les hommes ont pu acheminer les poètes et les penseurs à transposer ces immortelles sur le plan du lyrisme et du mythe. Méléagre de Gadara compare à pareille plante, en l'occurence la joubarbe arborescente, les mythes de Platon sur l'immortalité. Martianus Capella conserve le souvenir de certaines pratiques rituelles sur la couronne d'immortalité dont se ceignaient les initiés à des mystères qui sont pour lui néoplatoniciens, mais qui pour nous se greffent sur une tradition initiatique bien plus ancienne. Virgile, ce *doctissimus poeta*, n'a-t-il pas conçu l'*indispensable* entrevue entre Anchise et Énée en termes assez voilés pour ne trahir aucun secret tout en leur conférant les prestiges de la poésie la plus authentique, mais aussi en images assez précises pour que les lecteurs attentifs à son message ne se méprennent nullement sur la signification qu'il entendait donner à son mythe d'immortalité de la race romaine? Guidé à la fois par Vénus et par Apollon dans sa quête du rameau d'or, Énée mérite par sa vertu l'entrevue avec Anchise, et comme cette vertu du Troyen s'identifie à la pensée selon la tradition initiatique du *Phédon*, Énée, comme les vrais initiés et comme la Philologie de Martianus Capella, n'accède

(1) Pour une vue d'ensemble je renvois à la synthèse brillante de P. LAMBRECHTS, *La politique « apollinienne » d'Auguste et le culte impérial* dans *La Nouvelle Clio*, V, 1953, pp. 65-82.

(2) APPIEN, V, 24 : (Octave a des besoins pressants d'argent) *ὅθεν ἐκ τῶν ἱερῶν ἐδανείζετο, σὺν χάριτι ἀποδώσειν ὑπισχνούμενος, ἀπό τε Ῥώμης ἐκ τοῦ Καπιτωλίου καὶ ἀπὸ Ἀντίου καὶ Λανουβίου καὶ Ν ε μ ο ῦ ς καὶ Τίβυρος, ἐν αἷς μάλιστα πόλεσι καὶ νῦν εἰσι θησαυροὶ χρήματων ἱερῶν δαψιλεῖς.*

à la révélation d'Anchise dans l'au-delà que dans la mesure même où il mérite cette odyssée spirituelle. Virgile voulut-il qu'on identifiât Auguste, le protégé d'Apollon et de Diane, à Énée? Il n'est sans doute que de noter avec quel relief Virgile présente à la pensée d'Énée ce restaurateur de l'âge d'or qu'est Auguste dans la revue des héros romains : là encore resurgit sous la plume du poète un vieux mythe qui depuis Hésiode au moins a consolé les hommes et dont Platon à son tour s'était largement servi, notamment dans cet exposé majeur de la *République*, III, 415 sqq., qui greffe une conception de la politique sur le mythe des trois niveaux de l'humain, celui des chefs, celui des gardiens, celui des laboureurs et des artisans (1). Aux chefs, tels Énée et Auguste, est conféré par la divinité l'or, aux gardiens l'argent, aux producteurs le fer et l'airain. La quête du rameau d'or par Énée paraît avoir été décrite en termes religieux et politiques par Virgile pressenti par Auguste en 23 d'accélérer la préparation des Jeux séculaires en projetant dans le mythe et dans l'éternité la Geste de Rome : Énée préfigure Auguste, il se trouve comme le Prince sous la protection de Vénus, d'Apollon et de Diane, dont il porte le talisman grâce auquel il traversera sans peine le Tartare, accomplira le geste rituel exigé par Proserpine. Symbole d'amour et de paix, le rameau d'or confère à son détenteur le droit à l'apothéose et au commerce avec les dieux et les héros.

Bruxelles. Jean-G. PRÉAUX.

(1) M. Dumézil a utilisé ce texte de Platon sur les « trois états » de la *République* dans son livre *Jupiter Mars Quirinus*, Paris, 1941, pp. 257-261.

A propos d'Angerona et d'une urne étrusque

Dans ses *Déesses latines et mythes védiques*, M. Georges Dumézil a démontré avec la science qui est la sienne que Diva Angerona était une déesse du silence ou plutôt agissant par la vertu du silence (1).

Son argumentation repose à juste titre sur les textes (2). Je me suis cependant demandé s'il n'y a absolument rien à tirer de la documentation archéologique bien qu'un spécialiste aussi averti que Waldemar Deonna ait encore affirmé récemment que le type d'Angerona est inconnu (3).

Je me suis donc mis en quête de l'une ou l'autre image qui eût la bouche bandée et scellée comme l'effigie d'Angerona dans le sanctuaire romain de Volupia (4).

L'entreprise était périlleuse a priori, car si les textes qui concernent la déesse ont plus d'une fois fait l'objet de commentaires fallacieux, certains archéologues ont déliré dans leur recherche d'une image de la déesse silencieuse.

(1) G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles, 1956, pp. 44-69.

(2) *Ibid.*, pp. 44-45. — Relevons ce passage de Boccace, *Genealogie deorum gentilium libri*, éd. V. Romano, t. I, Bari, 1951, p. 173 : *Angiliam seu Angeroniam Theodontius dicit Cyrcis fuisse sororem et Solis filiam et haud longe ab ea in agro Campano moratam, sed melioribus artibus operatum.* « Who Boccaccio's Theodontius is, no one knows » écrit E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, New York, 1953, p. 229.

(3) W. Deonna, *De Télesphore au « moine bourru » : dieux, génies et démons encapuchonnés*, Bruxelles, 1955, p. 93.

(4) Masurius ap. Macr. *Sat.*, I, 10, 8 : *ore obligato atque signato* ; Pline, *N. H.*, III, 5, 65 : *ore obligato obsignatoque* ; cf. la restitution de Mommsen au calendrier de Préneste, *CIL*, I², p. 238, 21 décembre : [... *ore obligato*]. Une autre information de Macr., *Sat.*, III, 9, 4, selon laquelle Angerona *digito ad os admoto silentium denuntiat*, est moins significative (cf. *infra*, p. 170) et M. Dumézil, *op. cit.*, p. 52, a tout à fait raison d'écrire que la figuration de la bouche bandée et scellée est « beaucoup plus singulière dans le monde antique que le doigt sur la bouche ».

Ainsi, au siècle dernier, Sichel prétendait la reconnaître dans une série de petits bronzes souvent munis d'une bélière et représentant une femme nue, parfois un homme, portant une main à la bouche et l'autre au bas du dos. Letronne n'eut aucune peine à démontrer qu'Angerona n'avait rien à voir avec ces statuettes dont les mains indiquent « les deux orifices d'où le bruit peut sortir et rompre le silence » (1). Il s'agit en fait d'amulettes dont le double geste recommande, sans plus, le silence (2).

Sichel évoquait aussi un dessin de Cartari représentant Angerona la bouche bandée et scellée (Pl. I, fig. 1). Mais il devait admettre que c'était là une composition élaborée au XVIe siècle d'après les textes antiques (3). Au XVIIIe siècle, Boudard représentera de même le Secret sous l'aspect d'un jeune homme portant un sceau à sa bouche fermée par un bandeau (4).

(1) La polémique entre Sichel et Letronne a été longue et ne présente plus grand intérêt : cf. Sichel, *Description d'une pierre gravée, avec des recherches sur les Divalia et les Angeronalia des Romains, comme culte secret de Vénus Genitrix* dans *Rev. Arch.*, II, 1845, pp. 633-642 et 676-682 ; Id., *Mémoire sur les Divalia et les Angeronalia comme culte secret de Vénus chez les Romains*, *ibid.*, III, 1846, pp. 221-233, 321-334 et 264-274 ; Id., *Recherches complémentaires sur la déesse Angérone et le culte secret de Vénus chez les Romains*, *ibid.*, pp. 20-32 (je n'ai pu consulter : Id., *Résumé des recherches sur la déesse Angérone* dans *Mémoires du Congrès scientifique de France*, 1868) ; Letronne, *L'amulette de Jules César et le cachet de Sepullius Macer* dans *Rev. Arch.*, III, 1846 (cf. déjà Id., *ibid.*, p. 153) ; Id., *Sur l'amulette de Jules César, le cachet de Sepullius Macer, etc.*, *ibid.*, III, 1846, p. 441 sqq. ; Id., *Observations sur les recherches complémentaires de M. le Dr Sichel*, *ibid.*, IV, 1847, pp. 71-72 ; Id., *Sur la prétendue Vénus-Angérone mâle et femelle et son prétendu culte secret*, *ibid.*, IV, 1847, pp. 130-145. — Pour les statuettes en question, Sichel, *Rev. Arch.*, III, 1846, p. 224 sqq. et Letronne, *ibid.*, IV, 1847, p. 140 sq. — Cf. aussi E. Babelon et J.-A. Blanchet, *Catal. bronzes ant. Bibl. Nat.*, Paris, 1895, nos 661 sqq. ; G. Q. Giglioli, *Il Ripostiglio Bianchini già dello Cista Pennacchi trovato a Roma e ora al Museo Nazionale di Napoli* dans *Bull. Comm. arch. com. di Roma*, LVI, 1928, p. 36 sqq.

(2) Cf. G. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954, p. 14 : « Les orifices du corps humain servent de 'portes' au sacré » ; à propos des flatuosités, cf. A. Delatte, *Faba Pythagorae cognata* dans *Serta Leodiensia*, Liège, 1930.

(3) V. Cartari, *Le imagini dei dei degli antichi*, 2e éd., Venise, 1580, p. 373 sqq. ; Sichel dans *Rev. Arch.*, III, 1846, p. 325 et pl. 51, fig. 6 ; cf. Letronne, *ibid.*, IV, 1847, p. 142.

(4) Boudard, *Iconologie*, Parme, III, 1759, p. 122, art. *Secret* ; W. Deonna, *Le silence, gardien du secret* dans *Rev. suisse d'art et d'arch.*, 12, 1951, p. 37 sqq. et fig. 8, p. 38.

Acculé par les critiques de Letronne, Sichel produisit enfin un bronze de la Bibliothèque Nationale de Paris dont les lèvres étaient comprimées par une bandelette. Mais Letronne rappela que la bandelette en question, percée d'un petit trou à l'emplacement de la bouche, n'était que la *φορβεία* dont on avait affublé une canéphore grecque indûment restaurée en *αὐλητρίς* (1).

Après ces tentatives malheureuses, les choses en restèrent là jusqu'en 1923. M. G. Pansa publia alors un petit bronze semblant avoir servi d'applique et représentant une figure féminine étendue, vêtue d'une tunique sans manches qui laisse la poitrine découverte et tenant de la main gauche un étui à couvercle tandis qu'elle lève vers la bouche l'index tendu de la main droite ; un sphinx, accroupi aux pieds de la jeune femme complète l'ensemble (2). (Pl. I, fig. 2). M. Pansa a identifié cette image à Angerona, conçue comme une divinité salutaire. Est-il besoin de souligner combien cette assimilation est arbitraire ? Le seul mouvement du doigt porté aux lèvres ne peut en effet suffire pour appuyer l'hypothèse ; il est trop fréquent et ce geste du silence se faisait à des occasions trop diverses pour qu'il puisse à lui seul désigner Angerona : il apparaît par exemple sur tels reliefs provinciaux (3) aussi bien qu'il est esquissé par une participante de la procession de l'*Ara Pacis*. Au reste au bronze en question manque l'attribut essentiel d'Angerona, à savoir les bandelettes qui lui ceignaient la bouche.

Par contre, cet attribut caractéristique est celui d'un masque qui décore l'un des petits côtés d'une urne étrusque en albâtre du Musée de Volterra, datant du IIIe ou du IIe siècle avant notre ère. La face droite de cette urne, dont le socle est orné d'une rosace encadrée de deux croisillons, représente au-dessus de deux grandes feuilles d'acanthe un visage féminin dont le bonnet phrygien laisse échapper la chevelure tandis que deux ailes s'attachent aux tempes. Cette Gorgone aux traits paisibles n'est plus la redoutable Méduse des temps archaïques : elle présente le type amène

(1) Sichel dans *Rev. Arch.*, IV, 1847, p. 27 sqq. ; Letronne, *ibid.*, p. 142 sqq. ; cf. Babelon et Blanchet, *op. cit.*, n° 1045.

(2) G. Pansa, *Bassorilievo di bronzo con rappresentanza della dea Angerona* dans *Bull. Com.. arch. com. di Roma*, LI, 1923, p. 146 sqq., et fig., p. 147.

(3) Cf. Espérandieu, *Recueil... Gaule*, IX, 7223 ; Garcia y Bellido, *Esculturas de España y Portugal*, Madrid, 1949, fig. 395.



Fig. 1. — Angerona d'après Cartari, 1580 (Sichel, *Rev. Arch.*, III, 1846, pl. 51, fig. 6).



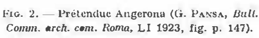


Fig. 2. — Prétendue Angerona (G. Pansa, *Bull. Comm. arch. com. Roma*, LI 1923, fig. p. 147).



Fig. 3. — Gorgone étrusque *ore obligato* (Brunn-Körte, *Rilievi delle urne etr.*, III, pl. CXLIII, 5).

de l'époque hellénistique et ne trancherait pas sur l'ensemble des représentations analogues si la bouche et tout le bas du visage n'étaient ligaturés par des bandelettes dont les extrémités retombent de part et d'autre des joues (1) (Pl. I, fig. 3).

S'il s'agit bien d'une Gorgone, comme je le crois, et non d'Angerona, il n'en reste pas moins significatif que cette image a la bouche entourée de bandelettes à l'instar du simulacre romain de la déesse. Comme ce masque, unique à ma connaissance, appartient au répertoire de l'outre-tombe, qu'il est utilisé sur une urne cinéraire, il fournit le seul fondement vraiment solide à partir duquel on peut démontrer que parmi les silences qui étaient siens Angerona régentait ceux de l'au-delà (2).

Marcel RENARD.

(1) Musée de Volterra, n° 397 ; BRUNN-KÖRTE, *I rilievi delle urne etrusche*, t. III, Berlin, 1916, p. 214 et pl. CXLIII, 5.

(2) Cf. le silence qui est celui des morts et de certaines cérémonies funéraires. Dans cette ambiance la confrontation d'Angerona est valable avec Tacita-Muta, *parce que cette déesse funéraire est silencieuse* (et non pas spécialement parce que dans le sacrifiee à Tacita décrit par OVIDE, *Fastes*, II, 571 sqq., la vieille sorcière entoure de fils une statuette de plomb, ce rituel magique visant avant tout à vinculer les mauvaises langues). — Ajoutons qu'à côté des deux images à présent connues de divinités à la bouche bandée, — Angerona et la Gorgone de notre urne étrusque, — on pourrait évoquer les statuettes et les reliefs funéraires où le manteau voile volontairement la bouche et peut-être aussi certaines tout au moins des images sans bouche bien qu'ici se pose le problème de savoir si l'absence de bouche procède d'un esprit de représentation schématique ou vise à suggérer le silence des défunts.

Der umgekehrte Baum und das Leben als Traum

In der neuentdeckten koptisch-gnostischen Schrift, die von den Herausgebern als *Evangelium veritatis* bezeichnet worden ist, finden sich einige Stellen, die auf sehr eigenartige Weise von der Wurzel des Menschen sprechen.

28, 16-21 : Denn wer dort keine Wurzel hat, hat auch keine Frucht, aber indem er denkt von sich selbst : « Ich bin geworden aus eigener Kraft (?) (1) », wird er dadurch (2) zu Grunde gehen.
41, 14-19 : Darum sind alle Sprösslinge des Vaters Pleromata und alle seine Sprösslinge haben ihre Wurzel in dem, der sie alle hat wachsen lassen in sich.
41, 24-28 : Denn der Ort, zu dem sie ihre Gedanken erheben, der Ort ist ihre Wurzel, welche sie trägt nach oben in allen Höhen bis zum Vater.
42, 33-38 : Und sie werden vermehren ihre Wurzel, sie werden frei über sich selbst verfügen, die, in welchen er seine Wurzel finden wird und nicht Schaden leiden wird an seiner Seele. Dies ist der Ort der Seligen...

Obwohl die Begriffe « Wurzel » und « Frucht » auch sonst im Gnostizismus vorkommen, liefern die hisher bekannten Belege keine befriedigende Erklärung unserer Textstellen. Die nächste Parallele bietet wohl eine Stelle im *Manichæan Psalm Book* (134, 11 ff.), wo von einem guten Baum die Rede ist : die Wurzel ist der Gott der Wahrheit, die Zweige, die das All tragen, sind die Kraft Gottes, die Frucht ist Christus, der in der Kirche ist usw. Nur ist das Motiv hier nicht persönlich, sondern kosmisch angewandt.

Offenbar liegen in beiden Fällen Varianten eines schon bei Plato bekannten Motivs vor, und zwar der Vorstellung vom umgekehrten Baum. Plato sagt in *Timaios*, 90 A, dass der vornehmste Teil der menschlichen Seele im obersten Teil des Menschen wohne und uns von der Erde zum Himmel erhebe, « weil wir nicht irdische sondern

(1) Der Text ist hier beschädigt.
(2) Herausgeber : « von selbst ».

himmlische Sprösslinge sind », und fügt hinzu : « Denn dahin, wovon die Seele ihren ersten Ursprung hatte, knüpft die Gottheit unseren Kopf und unsere Wurzel, und dahin richtet sie den ganzen Körper ». Hier wird also die Vorstellung von dem Baum oder der Pflanze mit der Wurzel im Himmlischen und Göttlichen mit dem aufrechten Gang des Menschen zusammengebracht. Ähnliche Ausführungen — offenbar von Plato abhängig — finden sich bei Philo (*Quod deterius potiori insidere soleat*, § 84 f.).

Der Verwendung dieses Bildes in der christlichen Literatur des Mittelalters ist Edsman in einem Aufsatz in *Religion och Bibel*, 3, 1944 (auf schwedisch) nachgegangen, und seine Ausführungen brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Mit aller Vorsicht zieht er auch einige islamische (1) und indische Belege einer ähnlichen Vorstellung heran, von denen die letzteren uns besonders interessieren. Im Kāṭhaka Upaniṣad, 6, 1 heisst es also :

Wurzelaufwärts, zweigeabwärts,
Steht dieser ewige Feigenbaum —
Das ist das Lichte, das ist das Brahman,
Das nennt man das Unsterbliche,
Auf dem beruhen alle Werke,
Über das geht niemand hinaus —
— Dies, wahrlich, ist das !

Und im Śvetāśvatara Uapniṣad, 3, 9 :

Als Baum im Himmel wurzelnd steht der eine,
Der Puruṣa, der diese ganze Welt füllt.

Der umgekehrte Baum ist also die Weltseele, das Brahman (2) — da aber in der Upaniṣadspekulation Einzelseele und Weltseele grundsätzlich identisch sind, ist auch die individualistische Verwendung des Bildes leicht verständlich.

Im Kāṭhaka Upaniṣad erscheint nun dieses Bild vom umgekehrten Baum mit der Vorstellung vom Geist (*puruṣa*) verbunden, der

(1) Vgl. Wensinck, *Tree and bird as cosmological symbols in Western Asia* (*Verhand. der Kon. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam*, Afd. Letterkunde, N.R. 22/1, 1921). Ein schönes Bild vom Paradiesbaum Ṭūbā, dessen Wurzeln zwischen Sonne und Mond befestigt sind und dessen Zweige sich nach unten strecken, findet sich im Ethnographischen Museum zu Ankara, dessen Direktion mir freundlichst eine Aufnahme davon zur Verfügung gestellt hat.
(2) Nach Coomaraswamy, *The Inverted Tree* in *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, 29 (Bangalore, 1938-39), S. 111-149, ist er als eine Sonderform des kosmischen Weltbaums zu betrachten.

im Traum sein Leben gestaltet. Es heisst nämlich in einer der soeben angeführten gleichgebauten Strophe (5, 8):

Jener Geist, der in dem Schlafenden
Wacht, sich gestaltend Wunsch auf Wunsch —
Das ist das Lichte, das ist Brahman,
Das nennt man das Unsterbliche usw.

Also: Der Baum, dessen Wurzeln droben sind, und der *puruṣa*, der « in den Schlafenden wacht », d. h. träumt, sind zwei verschiedene Bilder für das ewige Brahman, das « sich zu dieser Welt entfaltet oder zu entfalten scheint, sie aus sich erwachsen lässt wie einen Baum, aus sich werden lässt wie einen Traum » (1).

Das Bild vom träumenden Geist wird im Bṛhadāranyaka Upaniṣad weiter ausgestaltet:

4, 3, 13. Im Traumeszustand aufwärts abwärts schwebend,
Schafft er, ein Gott sich vielerlei Gestalten;
Bald ist's, als ob er sich mit Frau'n ergötzte,
Bald lacht er, scheint's, bald schaut er auch Gefahren...

20. Wenn es aber (im Traume) ist, als ob man ihn töte, als ob man ihn schinde, als ob ein Elefant ihn in die Enge triebe, als ob er in eine Grube (od. Loch) fiele, — was er wachend als eine Gefahr ansieht, das hält er dort (im Traume) aus Unwissenheit für eine (wirkliche) Gefahr... (2).

Auch dieses Motiv hat ein selbständiges Leben geführt und findet sich in verschiedenen Gestaltungen in indischen, chinesischen, persischen und europäischen Quellen, über die Kuhn schon 1888 ausführlich gehandelt hat (3). Hier sei nur noch ein Beispiel aus dem Mahābhārata (XI, 125 ff.) mitgeteilt:

Ein Brahmane, welcher aus einem von Raubtieren und Schlangen erfüllten, rings mit Netzen umstellten, von einem fürchterlichen Weibe mit beiden Armen umspannten Walde einen Ausgang sucht, fällt in einen überwachsenen Brunnen, wo er den Kopf nach unten in den Verzweigungen der Schlinggewächse hängen bleibt. Unter sich erblickt er eine gewaltige Schlange, über sich am Rande des Brunnens einen sechsköpfigen, zwölffüssigen Elefanten; der Baum, an dem er hängt, wird von schwarzen und weissen Mäusen benagt. Die Gefahr nicht achtend trinkt der Mann den Honig, welcher aus den Nestern der in den Zweigen hausenden Bienen zu ihm herabrinnt. — Der Wald ist der Saṃsāra, die Tiere des Waldes

(1) von Schröder, *Lebensbaum und Lebenstraum* in *Festschrift E. Kuhn* (1916), S. 59-88, bes. S. 66.
(2) Übers. nach v. Schröder.
(3) *Festgruss an O. von Böthlingk*, S. 68 ff.

die Krankheiten, das Weib das Alter, der Brunnen der menschliche Leib, die Schlange die Zeit (1), die Ranke, an der der Mann hängt, die Lebenshoffnung, der Elefant das Jahr mit seinen sechs Jahreszeiten und zwölf Monaten, die Mäuse die Tage und Nächte, die Bienen die Begierden, der Honig die sinnlichen Genüsse (2).

Kehren wir nun zum *Evangelium veritatis* zurück! Nur wenige Zeilen nach dem ersten der oben angeführten Abschnitte finden wir folgende Beschreibung des Lebens des unwissenden Menschen:

28, 24—30,6: Was will jener (der Vater), dass man von sich selbst denke? Dies: « Ich bin wie die Schatten und die Phantome der Nacht ». Wenn das Licht aufleuchtet, versteht dieser Mensch, dass der Schrecken, der ihn ergriffen hatte, nichts war. So waren sie in Unwissenheit über den Vater, den, welchen sie nicht sahen. Solange dies (ihnen) zum Schrecken und zur Verwirrung war, zur Unstetheit, Zerrissenheit und Zerteiltheit, gab es viele Wahnbilder, durch die sie besessen waren, und leere Unsinnigkeiten, wie wenn sie versetzt in den Schlaf wären und sich in verwirrten Träumen befänden: sie flüchten irgendwohin, oder sie sind kraftlos, wenn sie sich aufmachen zur Verfolgung anderer; sie sind in Kämpfen, wo sie Schläge austeilen, oder sie bekommen selber Schläge; sie fallen von Höhen, oder sie fliegen durch die Luft, ohne doch Flügel zu haben. Andere Male ist es, als ob man sie ermordete, ohne dass doch einer da ist, der sie verfolgt, oder es ist, als ob sie es wären, die ihre Nächsten töten, denn sie sind befleckt von ihrem Blut. Bis zu dem Augenblick, wo die, welche durch dies alles hindurchgehen, erwachen — sie sehen nichts, sie, die in all diesen Verwirrtheiten waren, weil solche eben nichts waren. So haben sie die Unwissenheit von sich geworfen wie den Schlaf, den sie für nichts halten, ebensowenig wie sie auch seine Vorgänge für wirklich halten, sondern sie verlassen sie wie einen Traum der Nacht, und die Gnosis des Vaters erachten sie für das Licht (3).

Hier sind also wieder die beiden Bilder vom Lebensbaum und Lebenstraum (wie es v. Schroeder ausdrückt) genau so wie im Upaniṣad-Denken vereinigt. Da die Zusammenstellung nur in den Upaniṣaden einen vollen Sinn gibt und die beiden Motive sonst selbständig weiterleben, wäre man versucht an eine direkte Entlehnung aus Indien zu denken, zumal ja Filliozat nachgewiesen

(1) Vgl. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, S. 39. In anderen Varianten werden vier Schlangen erwähnt, was mit der bekannten Viergestalttigkeit des Zeitgotts zusammenhängen könnte.
(2) Referat nach Kuhn, *a.a.O.*, S. 68.
(3) Übers. (mit einer kleinen Abweichung) nach der Erstausgabe.

hat, dass z. B. bei Hippolytus richtige Kenntnisse der indischen Spekulation vorhanden sind (1). Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass die beiden Bilder einem grösseren Gedankenkomplex angehören, und zwar der Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation (2), die sich wohl vom indo-iranischen Gebiet nach Westen verbreitet hat und auch im Gnostizismus eine wichtige Rolle spielt.

Bei dem starken Überwiegen der iranischen Elemente im Gnostizismus ist es natürlich bemerkenswert, dass iranische Belege für die beiden Bilder bisher fehlen. Nur wenn man wie Coomaraswamy den umgekehrten Baum mit dem Lebensbaum und Weltbaum im allgemeinen zusammenstellt, kann der « Baum aller Samen », aus dem alle Pflanzen stammen (3), hierher gerechnet werden, denn dieser Baum ist nicht umgekehrt. Dann könnte auch eine wenig bekannte Zātspram-Stelle angeführt werden, wo in einem eschatologischen Zusammenhang von einem Baum die Rede ist, » dessen Zweige (*tākān*) oben und dessen Wurzel (*rēšak*) unten ist (warum wird das besonders hervorgehoben ?). Jeder gute Mensch hat einen Zweig, und jeder böse Mensch eine Wurzel ». Auf dem Gipfel des Baums sitzt eine Frauengestalt (?), an der Wurzel ein Dämon, und schliesslich wird eine Scheidung zwischen Gutem und Bösem erwähnt (4). Der Baum ist also kosmischen Charakters und scheint irgendwie das Gute und das Böse in der Menschenwelt zuammenzufassen. Das entscheidende fehlt aber : er ist nicht umgekehrt.

Bei der Mangelhaftigkeit unserer Quellen kann natürlich das Fehlen iranischer Belege ein Zufall sein. Der Zusammenhang zwischen dem *Evangelium veritatis* und den indischen Vorstellungen steht jedenfalls fest, und es ist zu beachten, wie die Einzelmotive in die gnostische Gesamtanschauung eingefügt worden sind : das Baumbild ist individualistisch angewandt und das Traummotiv mit der bekannten gnostischen Vorstellung vom Schlaf der Unwissenheit zusammengebracht.

Uppsala. Helmer RINGGREN.

(1) *R.H.R.*, 130 (1945), S. 59 ff.

(2) Vgl. darüber u.a. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, 1951.

(3) COOMARASWAMY, *a.a.O.*, S. 118.

(4) Zātspram 35 : 40. Der Text ist mir nur in einer von Dr. Sven S. Hartman angefertigten Abschrift der Transkription von Prof. de Menasce zugänglich gewesen.

Les *Castores* romains à la lumière des traditions indo-européennes

C'est une chose bien connue que l'existence, à Rome, d'un culte des Dioscures, qui remonte à une haute antiquité. Mais essaye-t-on de serrer les faits de près, aussitôt les problèmes surgissent autour de cette paradoxale présence de dieux d'origine étrangère, en plein Forum romain, à cette date. C'est en effet un paradoxe qu'on a tendance à oublier. En vertu de quel privilège, le temple de Castor a-t-il été érigé, en 484 av. J. C., dans le Forum Romain, c'est-à-dire à l'intérieur du *pomerium*? A cette date, le statut pomérial qui régissait la cité des *quattuor regiones*, aurait dû exclure un culte « d'origine étrangère », de même qu'il a relégué en dehors de la zone consacrée, derrière la porte Capène, le dieu gréco-étrusque Mercure. Nous devons donc répondre à une première question : quand et comment Castor est-il parvenu à Rome? Aussitôt se présente une seconde question : quelle était la signification de ce culte aux aspects complexes? Comment concilier, en particulier, des faits aussi discordants, à première vue, que le patronage de la cavalerie et la compétence vis-à-vis du monde féminin, que semble impliquer le juron pittoresque *ecastor*, qui, depuis toujours, est réservé aux femmes?



Voyons d'abord les circonstances de l'introduction du culte. Nos réflexions supposant acquise la bibliographie consacrée aux Dioscures (1), il importe de souligner un premier fait qui n'a pas

(1) Rappelons, en dehors des quatre pages consacrées aux Dioscures par WISSOWA, *Ruk*[2], pp. 268-270, les principaux titres de la bibliographie : M. ALBERT, *Le culte de Castor et Pollux en Italie* (Paris, 1883) ; E. PETERSEN, *Die Dioskuren auf Monte Cavallo und Juturna* dans *Mitt. des deutschen Arch. Inst., Röm. Abt.*, XV, 1900, pp. 309-351 ; W. HELBIG, *Die Castores als Schutz-*

été mis en lumière : le contraste entre la version romancée de l'intervention des deux Dioscures, dans la bataille du lac Régille au profit des Romains, et la dédicace rituelle du temple du Forum au seul Castor (1).

götter des römischen Equitatus dans *Hermes*, 40, 1905, pp. 101-115 ; F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom* (Giessen, 1930) : *Juturna und die Dioskuren*, pp. 4-39 ; Ch. Picard dans *REL*, 17, 1939, pp. 367-390, *La triade des Dioscures et d'Hélène en Italie* (Le livre de F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, n'intéresse pas directement le culte romain). — Cette bibliographie vient de s'enrichir par la publication récente d'une dédicace archaïque trouvée à Lavinium, « en dehors de la cité antique, au lieu dit Madonnella » : F. Castagnoli, *Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce*, dans *S.M.S.R.*, 1959, Vol. XXX, fasc. 1, pp. 109-117. Il s'agit d'une plaque de bronze, trouvée près de l'un des treize autels mis au jour, et sur laquelle sont incisées deux lignes dont l'écriture va de droite à gauche ; sur la première, on lit *Castorei Podlouqueique* ; sur la seconde, *qurois*. Nous renvoyons au commentaire suggestif de F. Castagnoli, en nous bornant aux observations suivantes :

a) Dans cette inscription, Castor et Pollux sont cités de pair, comme à Tusculum ; aucune préséance n'apparaît en faveur de Castor, sinon qu'il est cité le premier.

b) Tous deux sont qualifiés de *κοῦροι*, le mot latin calquant purement et simplement le terme grec de forme ionienne. (On sait que ces « calques » sont encore fréquents au Ier siècle, à Pompéi : cf. mon livre *La religion romaine de Vénus*, p. 386). F. Castagnoli a noté avec raison que cette épithète, à l'inverse du mot *Διόσκουροι*, néglige la généalogie mythologique : faut-il voir dans le choix de ce qualificatif une initiative lavinienne ou un usage normal dans le culte des Dioscures en Grande Grèce ? Le mot *κοῦροι*, lui-même, peut avoir, en dehors du sens général de « jeunes gens », la signification technique de « cavaliers », qui est attestée, en particulier, à Sparte. L'épithète prête donc matière à discussion : il peut s'agir, soit d'une abréviation intentionnelle de *Διόσκουροι*, soit d'une appellation usuelle, prise dans un sens général ou particulier (Cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*). — Retenons que nous nous trouvons, en tout cas, en présence d'un culte grec : l'épithète est incontestablement grecque, en dépit de la transcription latine ; et le lieu de la découverte se trouve « en dehors de l'antique cité », donc en un endroit propre à l'installation de cultes d'origine étrangère.

c) La présence de Castor et Pollux à Lavinium, antique métropole religieuse des Latins, peut expliquer désormais leur transfert précoce à Rome. Mais il ne faudra pas méconnaître, pour autant, les innovations qu'apporteront les Romains : nous verrons que, grec à Lavinium, ce culte sera romanisé dans l'*Vrbs*, après l'*événement* du lac Régille ; et, dans le couple des jumeaux, Castor se détachera de Pollux, selon une ligne fonctionnelle que nous tâcherons de définir.

(1) M. Albert, *op. cit.*, p. 21, non seulement ne relève pas le fait, mais soutient que le dictateur Postumius avait fait vœu « d'élever un temple à Castor et Pollux ». — En revanche, Wissowa, *RuK*², p. 268, présente correctement le vœu mentionné par Tite-Live, II, 20, 12. L'épigraphie confirme la dédicace faite exclusivement à Castor : [*pro ae*]*de Castorus* (*CIL*, I², 197, 17 : loi de Bantia, de 133-118 avant J.-C.), *sub aede Kastorus* (*CIL*, I², 201, 1).

La version légendaire, qui a été exposée avec le plus de complaisance par Denys d'Halicarnasse (1), nous apprend qu'au cours de la bataille livrée par les Romains contre les Latins près du lac Régille, sur le territoire de Tusculum, en 499 avant J. C., le dictateur romain A. Postumius vit intervenir, à un moment critique, deux cavaliers exceptionnellement beaux et grands — *ἱππεῖς δύο ... κάλλει τε καὶ μεγέθει μακρῷ κρείττους* — montés sur des chevaux blancs (2) et revêtus de chlamydes de pourpre (3). Le même jour, après la victoire, ces deux cavaliers furent aperçus vers le crépuscule, au Forum de Rome, dans la même tenue éclatante qui les avait signalés pendant la bataille ; ils conduisirent leurs montures, humides de sueur, pour les abreuver à la source qui, proche du temple de Vesta, a formé le *lacus Iuturnae* et ils annoncèrent aux badauds en quête de nouvelles, la victoire de Rome ; puis, ils disparurent (4).

Ce thème de l'intervention victorieuse des deux Dioscures se retrouve ailleurs. La littérature grecque a retenu l'assistance que les Dioscures avaient prêtée aux Locriens contre Crotone, lors de la bataille de la Sagra, peu avant 500 avant J. C.. Là aussi, deux jeunes gens, exceptionnellement beaux, vêtus de chlamydes rouges et montés sur des chevaux blancs, contribuèrent à la décision avant de disparaître. Là aussi, la nouvelle de la victoire se propagea avec une rapidité étonnante, à la fois à Corinthe, à Athènes et à Lacédé-

(1) Denys d'Halicarnasse, *Antiq. Rom.*, VI, 13. — Cf. encore les allusions plus succinctes de Cicéron, *N.D.*, II, 2, 6, et III, 5, 11. Voir encore Valère-Maxime, I, 8, 1.

(2) Ce détail est seulement conservé dans la version de Cicéron, *N.D.*, III, 5, 11.

(3) A vrai dire, Denys d'Halicarnasse se borne à dire (*Ibid.*, VI, 13, 1) : *πολεμικὰς ἐνδεδυκότες στολάς*. — Mais, comme l'a bien vu A. Alföldi, *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952), p. 41, n. 72, il s'agit de la *trabea*, tenue propre aux cavaliers, que Denys décrit d'ailleurs un peu plus loin (*Ibid.*, VI, 13, 4) : *πορφυρᾶς φοινικοπαρύφους ἀμπεχόμενοι τηβέννας τὰς καλουμένας τραβέας*. — Cette description correspond à la tenue des Dioscures lors de leur intervention au fleuve de la Sagra, dans la bataille livrée par Locres contre Crotone : cf. Justin, texte cité p. 180, note 1.

(4) Voir le récit complet dans Denys d'Halicarnasse, *Antiq. Rom.*, VI, 13.

mone (1). Thème analogue pour la bataille d'Aegos Potamos de 405 av. J.C. : le chef spartiate Lysandre remporta la mémorable victoire navale sur les Athéniens, grâce à l'assistance des Dioscures qui étaient d'ailleurs particulièrement en honneur à Sparte (2). Enfin, le thème se retrouve dans la littérature latine pour la bataille de Pydna, en 168 avant J.C. : là encore, la victoire de Paul-Emile sur Persée a été annoncée à Rome par deux jeunes gens merveilleusement beaux, montés sur des chevaux blancs (3).

Quittons le thème littéraire et voyons la tradition liturgique de Rome. Elle est quelque peu différente, dans la mesure où elle ne parle pas des Dioscures, mais du seul Castor. Quand, au cours de la furieuse rencontre des Romains et des Latins, près du lac Régille, le dictateur romain vit fléchir son infanterie, il demanda à sa cavalerie d'entrer dans la mêlée ; en même temps, il fit vœu d'élever un temple à Castor : « aedem Castori uouisse fertur » (4). Lorsque ce temple fut dédié quelque quinze ans plus tard, en 484 av. J. C. (5) par le propre fils d'A. Postumius, la dédicace porta le seul nom de Castor : « Castoris aedis eodem anno idibus Quintilibus dedicata est : uota erat Latino bello a Postumio dictatore ; filius eius duumuir ad id ipsum creatus dedicauit » (6).

Pendant toute la période républicaine, la désignation *aedes Castoris* resta officielle : elle ne fut remplacée par l'expression *aedes Castorum* qu'à partir de l'Empire (7). Sans doute peut-on être

(1) Cf. le texte de l'abréviateur JUSTIN, *Epitoma histor. Philippic.*, XX, 3, en particulier : ... *In cornibus quoque duo iuuenes diuerso a ceteris armorum habitu, eximia magnitudine ex albis équis et coccineis chlamydibus pugnare uisi sunt nec ultra apparuerunt quam pugnatum est* ... — A propos de la date de la bataille de la Sagra, cf. PAULY-WISSOWA, *RE*, s.v. *Lokroi*, c. 1326 sq.

(2) Cf. CICÉRON, *De divinat.*, I, 34, 75 ; PLUTARQUE, *Lysandre*, XIV. Cicéron mentionne l'apparition des Dioscures (*uisi esse dicebantur*) au cours de la bataille, tandis que Plutarque signale qu'on vit briller près du bateau de Lysandre les deux étoiles des Dioscures.

(3) VALÈRE-MAXIME, I, 8, 1. — Cf. l'allusion brève dans CICÉRON, *N.D.*, II, 2, 6.

(4) TITE-LIVE, II, 20, 12.

(5) Nous retenons pour des raisons de commodité les dates traditionnelles (499 : bataille du lac Régille, 484 : dédicace du temple), sans nous prononcer sur leur valeur absolue.

(6) TITE-LIVE, II, 42, 5.

(7) WISSOWA, *Ruk*², p. 268. — Il est intéressant de noter qu'à l'expression latine *aedem Castoris* du testament d'Auguste correspond la traduction grecque τοῦ τε ναοῦ τῶν Διοσκόρων (*Res gestae*, éd. GAGÉ, 20, 3). — Tout en reconnaissant que l'expression *Castores* ne date que de l'empire (*Syntactica*², 1956, I, pp. 67 et 69), E. LÖFSTEDT pense que le temple a été dédié dès l'origine aux deux Dioscures (*Ibid.*, p. 74), en se fondant sur divers textes de Cicéron, où l'allusion aux deux Dioscures s'explique par le contexte (*e.g.*, *N.D.*, III, 5, 13 : discussion sur l'intervention légendaire des Tyndarides ; *Verr.*, V, 186 : invocation à Castor et à Pollux, parmi d'autres dieux, dans la péroraison) : Löfstedt oublie le passage de Cicéron (*Pro Milone*, 91), qui, se limitant à l'indication topographique, dit correctement : *ad Castoris*, confirmant le témoignage de l'épigraphie et de la version précise de Tite-Live (cf. p. 178, n. 1).

plus précis dans la datation et imputer cette innovation à Tibère. Ce dernier entreprit, encore sous le règne d'Auguste, la restauration du vieux sanctuaire en 6 apr. J. C. (1) et procéda, en son nom et au nom de son frère Drusus, à une nouvelle dédicace qui, cette fois-ci, associa solennellement les deux jumeaux : « Dedicauit... aedem Pollucis et Castoris suo fratrisque nomine de manubiis » (2). Même alors, l'expression *aedes Castorum*, qui correspond au nouveau statut religieux, atteste par le pluriel *Castores* la primauté ancienne de Castor.

Cette primauté, que révèle la liturgie, est confirmée par une boutade spirituelle et désabusée de M. Bibulus, qui était le collègue de Jules César au consulat : voyant que César recueillait exclusivement la reconnaissance du peuple pour leurs communes munificences, il se compara à Pollux... éclipsé par Castor (3). Il y a plus. Près du lac Régille, on prétendait garder un souvenir matériel de l'intervention miraculeuse, l'empreinte d'un sabot de cheval sur une pierre : cette trace était attribuée au cheval de Castor (4). Ce ne semble pas un hasard, s'il est vrai que, bien plus tard, on trouve chez Stace une allusion à l'art de dresser les chevaux qui est imputé au seul Castor (5).

Tels sont les faits sur lesquels nous aurons à revenir. Que peut-on en tirer, en attendant, sur l'origine du culte ? Longtemps on a

(1) Cf. PLATNER-ASHBY, *T.D.*, s.v. *Castor*, p. 103.

(2) SUÉTONE, *Tibère*, XX, 3. — Le jour de cette dédicace est le 27 janvier qui s'est substitué à l'ancien anniversaire du 15 juillet, mentionné par TITE-LIVE, II, 42, 5 : cf. OVIDE, *F.*, I, 705-708.

(3) SUÉTONE, *César*, X, 2 : Marcus Bibulus observe : ... *euenisse sibi quod Polluci : ut enim geminis fratribus aedes in foro constituta tantum Castoris uocaretur, ita suam Caesarisque munificentiam unius Caesaris dici.*

(4) CICÉRON, *N.D.*, III, 5 : ... *Ergo et illud in silice quod hodie apparet apud Regillum tamquam vestigium ungulae Castoris equi credis esse* ... ?

(5) STACE, *Silves*, V, 2, 129 : ... *flectere Castor equos* (*monstrabit*).

soutenu (1) que l'introduction de Castor à Rome s'est faite *à la suite* des événements militaires de 499 ; certains ont même prétendu que l'installation au Forum a eu lieu à la suite d'une *euocatio* (2). Nous avons vu que Tite Live ne parle nullement d'une *euocatio*, mais d'un *uotum* adressé par le dictateur romain à Castor. De fait, il ne peut s'agir d'une *euocatio* pour les raisons suivantes. Une raison topographique : répétons que le temple de Castor est situé sur le Forum Romain, donc, à cette date, à l'intérieur du *pomerium*. Or, le droit sacré ne permettait pas d'introduire une divinité réputée étrangère à l'intérieur du périmètre sacré ; cette prescription se vérifie chaque fois qu'une divinité « évoquée » est intronisée à Rome : Junon de Véies résidera sur l'Aventin, Vortumnus de Volsinii, sur l'Aventin, Junon Curritis de Falcries, au Champ de Mars. Une raison rituelle : si Tusculum a connu effectivement un culte des Dioscures, il était différent du culte romain. Non seulement le sanctuaire de Tusculum honorait les deux Dioscures sur un pied d'égalité — *aedes Castoris et Pollucis* était le titre officiel du sanctuaire (3) — mais il leur offrait des lectisternes (4), alors que le culte romain de Castor ignore ce rituel grec. Cette différence de rite deviendrait inexplicable si on admettait une *euocatio* de Castor à partir de Tusculum : en pareil cas, le droit sacré reconnaît à la divinité « évoquée » les rites du pays d'origine (5).

En fait, les Romains ont dû connaître les Dioscures *avant* la bataille du lac Régille (6) : en offrant un temple à Castor sur le territoire de Tusculum, le dictateur A. Postumius a agi comme devait agir plus tard, en 248 av. J. C., le Consul L. Junius en face du sanctuaire du Mont Eryx en Sicile. Alors qu'elle pouvait être revendiquée par les Carthaginois, la déesse du Mont Eryx a été proclamée hardiment l'alliée du peuple romain, devenant Vénus Erycine par assimilation à la Vénus romaine ; à ce titre, elle devait

(1) Cf. WISSOWA, *Ruk*[2], p. 270.

(2) Cf. BASANOFF, *Evocatio*, p. 150 sq. — M. ALBERT, *op. cit.*, p. 25, avait déjà soutenu cette thèse, allant jusqu'à prêter à A. Postumius une formule d'*euocatio* « dans le genre de celle que nous a conservée Macrobe (III, 9) » !

(3) CICÉRON, *De div.*, I, 43, 98. Cf. les textes épigraphiques (*aeditui Castoris et Pollucis*) cités par WISSOWA, *Ruk*[2], p. 269, n. 9.

(4) Cf. WISSOWA, *Ruk*[2], p. 269.

(5) Cf. FESTUS, p. 268 L : *peregrina sacra appellantur quae ... euocatis dis ... Romam sunt coacta, ... quae coluntur eorum more a quibus sunt accepta.*

(6) Tel est également le sentiment de MC CRACKEN dans PAULY-WISSOWA, *RE*, s.v. *Tusculum*, c. 1474.

recevoir un temple sur le Capitole, en 215, à l'intérieur du *pomerium* (1).

Il faut donc renoncer à confondre désormais l'origine du temple romain de Castor avec l'origine de son culte à Rome. L'initiative prise par le dictateur romain sur le champ de bataille du lac Régille mérite qu'on revienne sur certains détails remarquables. Aussi bien, le récit des péripéties de cette bataille par Tite-Live (II, 20, 10-13) montre un lien étroit entre le recours à la cavalerie et le recours à l'aide divine de Castor. C'est en effet la cavalerie qui va sauver une situation devenue désespérée pour l'infanterie : « tum ad equites dictator aduolat, obtestans ut fesso iam pedite descendant ex equis et pugnam capessant ». En même temps qu'il prend cette mesure qui relève de la tactique militaire, le dictateur invoque l'aide divine de Castor ; on ne peut pas ne pas être frappé par le parallélisme souligné par Tite-Live : « ibi nihil *nec diuinae nec humanae opis dictator praetermittens* aedem Castori uouisse fertur ac pronuntiasse militi praemia qui primus qui secundus castra hostium intrasset... ».

Ne l'oublions pas : le collectif *miles* désigne ici la cavalerie qui, à la demande du dictateur, a mis pied à terre pour parer à la défaillance de l'infanterie et qui, la situation une fois rétablie, remonte à cheval pour poursuivre l'ennemi, l'infanterie se bornant... à suivre : « Equiti admoti equi ut persequi hostem posset ; secuta et pedestris acies ». En fin de compte, la victoire est un triomphe pour Castor et pour la cavalerie. Peut-être s'explique-t-on mieux à présent qu'à la lumière de cet événement historique, qui est resté fameux dans leurs annales, les Romains aient continué à associer de préférence le nom de Castor à l'art équestre : nous verrons tout à l'heure que cette association n'était rien moins qu'arbitraire.

Dans quelle direction faut-il, dès lors, chercher le culte romain de Castor ? C'est ici qu'il convient de se souvenir du voisinage du temple de Castor et de la source de Iuturna, auquel la version légendaire a d'ailleurs fait allusion (2). Denys va jusqu'à dire que cette source, de caractère sacré, porte le nom des Dioscures (3) : *ἡ παρ' αὐτῷ (= νεῷ) κρήνη καλουμένη τε τῶν θεῶν τούτων καὶ ἱερὰ εἰς τόδε χρόνου νομιζομένη*. Ce voisinage correspond en fait à

(1) Cf. R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus* (Paris, 1954), p. 239 sq.

(2) Cf. le texte cité de DENYS D'HALICARNASSE, *Antiq. Rom.*, VI, 13, 2.

(3) *Ibid.*, VI, 13, 4.

un lien cultuel, encore qu'il faille revenir sur les raisons qui ont été invoquées à ce sujet (1). Nous savions qu'il existait, sur le territoire de Lavinium, une source appelée Iuturna dont le nom a passé à Rome pour désigner la source proche du temple de Vesta (2). Et nous connaissions l'existence d'un temple des Dioscures dans le voisinage de la source lavinienne, à Ardée (3) : on comprend donc que F. Altheim ait songé à faire le rapprochement et à proposer Ardée pour l'origine du culte romain de Castor (4). Depuis la découverte récente de l'inscription archaïque de Lavinium, dédiée *Castorei Podlouqueique* (5), on peut être plus précis dans la désignation du lieu d'origine : nulle part, la conjonction Dioscures-Iuturna ne paraît avoir de « précédent » aussi net et aussi proche de Rome qu'à Lavinium.

Quant à la conjonction elle-même, E. Petersen avait déjà montré qu'elle remontait à une haute antiquité : ne signale-t-on pas à Sparte une source *Πολυδεύκεια*, près d'un temple de Polydeukes (6).

(1) Certaines raisons alléguées ne peuvent pas être retenues. Une raison archéologique : M. Ch. Picard dans *R.E.L.*, 17, 1939, p. 387, a cru pouvoir reconnaître « le premier Dioscure romain dans une statue archaïque acéphale encore visible près de la fontaine Juturne ». Dans un article du *Bollettino d'Arte*, 1949, pp. 193-197, *L'Apollo della Fonte di Giuturna e l'Apollo di Kanachos*, G. Carettoni a identifié avec vraisemblance cette statue avec Apollon — en signalant le laurier sculpté sur la base — ; il s'agirait d'une réplique romaine d'âge impérial d'un original grec, en bronze, du ve siècle avant J.-C. : cette statue est conservée aujourd'hui à l'*Antiquarium Forense*. — Pour notre propos, nous ne pouvons pas invoquer non plus les fragments d'un groupe de Dioscures qui correspond à la restauration (de quelle époque ?) d'un original grec du ve siècle avant J.-C. (cf. Boni, *N.S.*, 1901, p. 89) ni *a fortiori* l'autel quadrangulaire décoré de bas-reliefs, trouvé au *téménos* de Juturne en 1901 (cf. *Ibid.*, 1901, p. 94) qui date de l'époque impériale. — De même, il faut écarter une raison philologique : F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, p. 10 sq., avait suggéré l'ingénieuse hypothèse qui faisait de *Iuturna* = *Diuturna* (interprétée comme une forme *Dieu-tur*, « Sohn des Juppiter », avec adjonction d'un suffixe étrusque) l'homologue des *Διόσκουροι* : voir les critiques de Walde-Hofmann, *L.E.W*³., s.v. Iuturna.

(2) Servius, *ad Aen.*, XII, 139. — Cf. Latte dans Pauly-Wissowa, *RE*, s.v. *Iuturna*.

(3) Servius Danielis, *ad Aen.*, I, 44.

(4) F. Altheim, *Griechische Götter*,... p. 29 sq.

(5) Cf. p. 177, n. 1.

(6) Pausanias, III, 20, 1. Cf. E. Petersen, *Die Dioskuren*... dans *Mitt. des deut. arch. Inst., Röm. Abt.*, XV, 1900, p. 345 sq. : « Der Dioskuren Bezug zum Wasser im allgemeinen ».

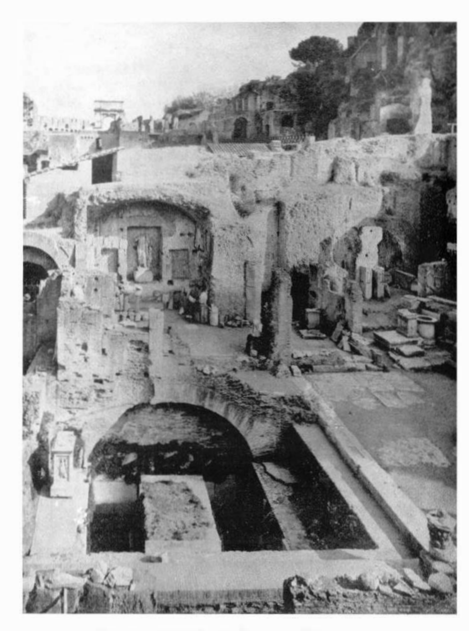


Fig. 1. — La fontaine de Juturne, au Forum romain.
(Cliché : Soprintendenza Foro Romano e Palatino).

Au premier plan : le *lacus*, bassin occupé, au milieu, par une base sur laquelle étalent sans doute placées quelques-unes des statues trouvées au cours des fouilles (dont la statue acéphale d'Apollon, copie d'un original grec du ve siècle avant J.-C. : aujourd'hui à l'*Antiquarium Forense*) ; sur la banquette, à gauche : autel de marbre, peut-être du IIe siècle après J.-C., décoré de bas-reliefs sur les quatre faces.

Au second plan : dans la niche du fond, une statue d'Esculape accompagné d'un *camillus* ; à droite : *puteal* avec inscription dédicatoire à Juturne, peut-être du temps d'Auguste et autel avec figures sculptées de Juturne et Turnus.

A l'arrière-plan : arc de Titus. (Le cliché est antérieur aux travaux de restauration de la chapelle de Juturne).



Fig. 2. — Cheval monté par un cavalier (partie centrale perdue).
Terre cuite trouvée à Rome, dans la zone du *Lapis Niger*: première moitié du VIe siècle avant J.-C. (Cliché : Soprintendenza Foro Romano e Palatino).

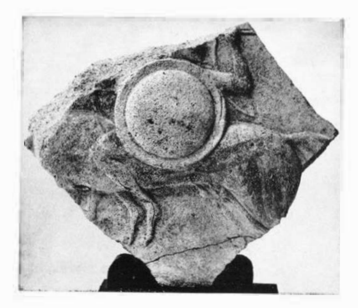


Fig. 3. — Cavalier avec bouclier rond et lance.
Terre cuite trouvée à Rome, dans la zone du *Comitium*: première moitié du VIe siècle avant J.-C. (Cliché Soprintendenza Foro Romano e Palatino).

qui se trouve dans la même relation avec ce temple que la source Iuturna, avec le temple de Castor?

Or, Iuturna (fig. 1) passait pour avoir des vertus curatives. Varron nous apprend qu'une foule de malades venait puiser de l'eau à sa fontaine et, selon une étymologie populaire significative, il expliquait son nom par le fait qu'elle était une nymphe secourable (quae *iuuaret*) (1). *Lympha salubris* dit encore Properce (III, 22, 26), faisant allusion à une tradition que nous confirme, à la fin du Ier siècle impérial, Frontin (2).

Le rôle « salutaire » des Dioscures n'est pas moins attesté. Ils passaient volontiers en pays grec pour des dieux σωτῆρες (3) et cette tradition se vérifie également à Rome. Une scolie de Perse signalée par L. Deubner, donne même les précisions suivantes : les Dioscures auraient indiqué les remèdes nécessaires aux Romains, au cours d'une épidémie, et leur temple aurait abrité des *somniorum interpretes*, chargés de traduire à l'usage des malades les monitions divines (4). Que les malades, « qui venaient prendre les eaux de Iuturna », se fussent soumis peu ou prou à l'oniromancie des préposés du temple de Castor, on doit souligner, en tout état de cause, la concordance remarquable des deux cultes : il ne s'agit pas d'un simple voisinage mais d'une orientation convergente pour un aspect essentiel. A vrai dire, nous le verrons, cet aspect de protection bénéfique dans le culte de Castor n'a rien d'extraordinaire.

En attendant, la présence de cette source pure aux flancs de la pente du Palatin et à proximité du sanctuaire de Vesta (5) peut nous faire comprendre l'antiquité de son culte : non seulement elle

(1) VARRON, *L.L.*, V, 71, éd. COLLART : *Lympha Iuturna quae iuvaret : itaque multi aegroti propter id nomen hanc aquam petere solent.*

(2) FRONTIN, *De aquaeductu Vrbis Romae*, I, 4, 2.

(3) Cf. F. CHAPOUTHIER, *Les Dioscures au service d'une déesse*, pp. 34, 105, 249, 325 n. 6.

(4) *Schol. ad Persium*, II, 56, p. 20, éd. BUECHELER (cité par L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900, p. 79) : ... *in quorum* (= *Pollucis et Castoris*) *templo somniorum interpretes haberi solent, qui puros a pituita uisus hominum exponebant.* (Pour cette phrase qui reprend le vers de Perse, cf. le commentaire de N. SCIVOLETTO, *A. Persi Flacci Saturae*, Florence, 1956, p. 49 *ad loc.*) — L. DEUBNER mentionne encore la suite de la scolie : *Cum Romani pestilentia laborarent, Castor et Pollux in somniis populum monuerunt quibus remediis curarentur.*

(5) Cf. G. LUGLI, *Roma antica, Il centro monumentale*, p. 183.

fournissait l'eau nécessaire aux ablutions rituelles des Vestales mais elle devait attirer très tôt la foule par la renommée de ses vertus curatives. Si on se souvient que le nom de Iuturna, qui est de formation étrusque, a été emprunté au territoire de Lavinium et que les Dioscures sont signalés à Lavinium comme dans l'étrusque Ardée, on est conduit à admettre que l'un et l'autre cultes ont pénétré à Rome dès l'époque royale, du moins sous la dynastie étrusque. Dès lors, leur présence à l'intérieur de l'aire pomériale, au début de la République, s'explique d'elle-même : leur admission dans la cité était un fait acquis.



Le moment est venu de préciser davantage les coordonnées romaines de ce culte, ou plutôt de donner sa véritable signification à l'intervention d'A. Postumius, au début du ve siècle. Pourquoi Castor s'est-il détaché du groupe des Jumeaux, qui paraissent « fraternellement » unis ailleurs ? Peut-on entrevoir une raison de ce traitement différentiel ? Cette question appelle une autre question : est-il vrai que les Dioscures se présentent ailleurs comme des Jumeaux parfaitement identiques ?

La tradition hellénique, tout en groupant les Dioscures « autour d'une déesse » — souvent leur sœur Hélène — ne laissait pas de relever des différences (1).

Tous deux étaient les modèles divins des athlètes. Mais Pollux présidait à la lutte et Castor, aux jeux hippiques : Homère distinguait déjà (*Odyssée*, XI, 300) *Κάστορά θ'ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα* (2). De même, si Pollux est l'inventeur de la chasse avec limiers, Castor est l'initiateur de la chasse à cheval ; en bref, si Pollux préside à la boxe et à la chasse avec limiers, Castor est plus particulièrement le patron des cavaliers. Il est vrai que ces différences s'estompent pour les imagiers qui représentent les deux Dioscures sous l'aspect de deux écuyers (3).

(1) Toutes les indications suivantes sont empruntées à F. CHAPOUTHIER, *op. cit.*, pp. 205, 282-283.

(2) HORACE, *C.*, I, 12, 25-26, se souvient de cette répartition des compétences :

hunc equis, illum superare pugnis
nobilem ...

(3) F. CHAPOUTHIER, *op. cit.*, p. 112, note 8.

Mais la tradition hellénique se fonde elle-même sur une tradition plus ancienne. Depuis longtemps, les auteurs qui se sont intéressés à ce culte ont soulevé le problème des rapports entre les Dioscures et les Jumeaux védiques, les Aśvin ou Nāsatya (1). Mais cette confrontation n'a peut-être pas pu prendre tout son relief jusqu'à présent : elle n'était pas exempte de tâtonnements et d'erreurs. Les travaux de Georges Dumézil ont incontestablement clarifié le problème, en précisant le rôle des Jumeaux indo-iraniens, en les situant dans la hiérarchie fonctionnelle des dieux indo-iraniens. Les deux jumeaux Aśvin « sont surtout des donneurs de santé, de jeunesse et de fécondité, des *guérisseurs*, des *thaumaturges* secourables... (2) ». Ils s'associent volontiers à « une *déesse-rivière* donneuse de vitalité » (telle la Sarasvatī védique, l'Anāhitā iranienne), « mère, dont le sein inépuisable donne à boire les biens de toute sorte et qui dispense richesse et prospérité... » (3).

Est-ce à dire qu'ils patronnent avec une compétence égale le niveau de « troisième fonction », qui signifie abondance, fécondité, et prospérité ? Ce point mérite sans doute qu'on serre les faits de plus près (4). C'est ce que vient de faire M. Stig Wikander dans un article minutieux, dédié à Georges Dumézil (5). En étudiant les héros du poème épique Mahābhārata, en particulier les deux jumeaux Nakula et Sahadeva qui sont les fils des dieux jumeaux Aśvin, M. Wikander en arrive à cette conclusion : « tout se passe comme si la tradition épique du Mahābhārata avait conservé... le souvenir d'une ancienne opposition à l'intérieur du couple des jumeaux divins » (6). Il existe en effet un contraste entre l'« héroïque Nakula » et le « pacifique Sahadeva ». Nakula s'associe volontiers

(1) Principaux titres bibliographiques : M. ALBERT, *op. cit.*, pp. IV-VI ; RENEL, *L'évolution d'un mythe*, *Açvins et Dioscures* dans *Ann. Univ. Lyon*, 1896, pp. 81-83 ; F. CHAPOUTHIER, *op. cit.*, p. 337 sq.

(2) G. DUMÉZIL, *Les dieux des indo-européens* (Paris, 1952), p. 13 sq.

(3) ID., *Tarpeia* (Paris, 1947), p. 57 sq. — Cf. *Jupiter, Mars, Quirinus IV* (Paris, 1948), p. 29 sq.

(4) ID., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens* (Paris, 1956), p. 7, avait écrit : « en regardant de près, comme fait M. Stig Wikander, on verra bien que l'un des deux Nāsatya ou Aśvin s'occupe plutôt des bovidés, l'autre des chevaux... ».

(5) St. WIKANDER, *Nakula et Sahadeva*, dans *Orientalia Suecana*, VI, 1957, pp. 66-96.

(6) *Ibid.*, p. 84.

à Bhima lequel est fils du dieu combattant Vāyu (cette affinité est confirmée par les épithètes guerrières qui s'appliquent à l'un et à l'autre), tandis que Sahadeva s'occupe de préférence des affaires domestiques (1). Lors de leur séjour chez le roi Virāta, les deux jumeaux assument des rôles différents : tandis que Sahadeva montre sa compétence pour le gros bétail, Nakula ne s'intéresse qu'aux chevaux ; il sait l'art de les dresser et de soigner leurs maladies (2). D'autre part, Nakula se fait remarquer par sa beauté : « Il fait impression sur les femmes et se soucie en général des femmes » (3). Enfin, « Nakula, seul, est directement présenté comme guérisseur : il est maître de l'art vétérinaire » (4).

Nous sommes désormais à même de confronter les faits romains avec le dossier indo-iranien. Nous avons vu que le recours à l'aide divine de Castor lors de la bataille du lac Régille avait correspondu à l'engagement décisif de la cavalerie dans la mêlée. Ce parallélisme n'a pas été un effet du hasard. Les cérémonies commémoratives de l'événement en soulignent la portée : le jour de la dédicace du temple tombe un 15 juillet (5), qui passe également pour le jour anniversaire de la bataille du lac Régille (6) ; il donne lieu, chaque année, à une parade de la cavalerie, qui débute par un sacrifice célébré devant l'*aedes Castoris* par les *tribuni Celerum* (7). En fait, c'est bien à Castor, patron des cavaliers, qu'en bonne logique, le dictateur A. Postumius s'était adressé.

La tradition avait toujours gardé le souvenir des *Celeres* de la Rome archaïque : elle a été confirmée par l'archéologie. On sait

(1) *Ibid.*, p. 74 sq.
(2) *Ibid.*, pp. 76, 83, 84.
(3) *Ibid.*, p. 74.
(4) *Ibid.*, p. 76.
(5) Ce jour anniversaire a été signalé par Tite-Live, II, 42, 5. Il faut écarter les objections de Wissowa. *Ruk*[2], p. 268, selon qui la date donnée par les *Fasti*, 27 janvier, marquait l'anniversaire originel. En réalité, c'est l'inverse : le 15 juillet correspond à la date primitive de la dédicace du temple, tandis que le 27 janvier (Ovide. *F.*, I, 705-707 ; *CIL*, I[2], p. 308) marque l'anniversaire de la nouvelle dédicace, consécutive à la reconstruction du temple faite par Tibère en 6 après J.-C. (Suétone, *Tibère*, 20, 3).
(6) Denys d'Halicarnasse, *Antiq. Rom.*, VI, 13, 4.
(7) Sur cette parade, qui doit remonter à 484 avant J.-C. (date de la dédicace du temple à Castor) et sur la réforme faite par Q. Fabius Maximus en 304 avant J.-C., cf. W. Helbig, *Die Castores...* dans *Hermes*, 40, 1905, p. 112 sq. — Cf. Weinstock dans Pauly-Wissowa, *RE*, s. v. *Transuectio equitum*.

que des terres cuites de la première moitié du VIe siècle av. J. C., trouvées au Forum romain, nous ont conservé des représentations de cavaliers (1) (fig. 2 et 3). Un livre récent vient de rappeler l'importance à Rome de la cavalerie qui, sous l'influence gréco-étrusque, a dû atteindre son apogée au VIe siècle : ainsi s'explique d'ailleurs le caractère partiellement étrusque des noms *Celeres*, *Flexuntes*, et *Trossuli* (2).

Dès lors, les faits se coordonnent d'eux-mêmes. L'origine gréco-étrusque de Castor explique son entrée à Rome, sous la dynastie des Tarquins : le dieu a été adopté comme patron par la classe patricienne des cavaliers, qui était alors la classe dirigeante ; c'est pourquoi, dans la description des apparitions miraculeuses des Dioscures, ces derniers portent toujours la *trabea*, tenue guerrière des cavaliers de cette époque. En raison de ce lien étroit avec la classe des *equites*, ce culte n'a pas encore dû avoir un caractère public : comme l'a bien vu Helbig (3), il n'avait aucun titre à figurer parmi les *feriae publicae* du vieux calendrier. Ce n'est qu'à partir de l'événement historique du lac Régille que le dieu de la classe des chevaliers devint un dieu national.

Faut-il penser que, dès le VIe siècle, Castor s'était fonctionnellement détaché de son jumeau, comme technicien de l'art équestre, conformément à la tradition indo-européenne qui le désignait comme le spécialiste du cheval, en opposition avec son jumeau ? C'est possible. Ce qui est sûr, c'est que cette tendance n'a pu être que renforcée par le *uotum* d'A. Postumius.

(1) Les deux terres cuites, trouvées au Forum, sont particulièrement intéressantes : l'une, provenant de la zone du *Lapis Niger* (= A. Andrén, *Architectural terracottas from etruscan-italic temples*, *Plates*, pl. 105, n° 373) représente un cheval de très beau style, qui était monté par un cavalier (partie détériorée). L'autre, provenant de la zone du *Comitium* (= *Ibid.*, pl. 105, n° 377) est un fragment représentant un cavalier tenant dans la droite une lance et, dans la gauche, un bouclier rond. — Je saisis cette occasion pour adresser mes vifs remerciements à M. P. Romanelli, Soprintendente du Forum-Palatin, et à M. G. Carettoni, qui ont bien voulu me donner tous les éclaircissements à ce sujet, ainsi que la documentation photographique, qui fait l'objet de cette publication.
(2) A. Alföldi, *Der frührömische Reiteradel...*, p. 89. — Il est probable que la substitution partielle de Castor à Mars, qu'il faut admettre, puisque Mars avait à l'origine compétence universelle sur la guerre (cf. les *Equirria* du 14 mars et l'*Equus october* du 15 octobre), est liée aux influences gréco-étrusques qui ont joué au VIe siècle dans l'organisation définitive de la cavalerie.
(3) W. Helbig, *Die Castores...* dans *Hermes*, 40, 1905, p. 112.

A vrai dire, l'éclipse de Pollux, dans le culte de la Rome républicaine, tient à plus d'une raison. Tout d'abord Pollux ne pouvait guère bénéficier du lien généalogique qui, dans la tradition mythologique, le rattachait à son frère : la religion romaine ignore les parentés divines et il est significatif que le terme de Dioscure ait pratiquement disparu au profit du seul nom de Castor (1). Surtout, la « définition fonctionnelle » de Pollux présentait moins d'intérêt à la suite de l'association de Castor avec le culte « fécondant » de Iuturna, source généreuse aux vertus multiples, qui compensait largement la « valence religieuse » du jumeau sacrifié. Au contraire dans cette association, Castor garde une part, puisqu'il est accessible aux besoins du monde féminin : témoin, le juron *ecastor* ou *mecastor*, qui est réservé de toute antiquité aux femmes, en conformité avec la tradition indienne qui accorde ce privilège à l'aîné des jumeaux (2).

A toutes ces raisons religieuses, il convient sans doute d'ajouter des raisons de politique intérieure. Denys d'Halicarnasse nous a fourni en effet des indications sur une autre initiative cultuelle d'A. Postumius, qui complètent les renseignements de Tite Live. Préoccupé par les difficultés du ravitaillement au moment d'entrer en guerre, le dictateur voua un temple à la triade Déméter-Dionysos-Coré, avant de partir en campagne ; il s'empressa d'exécuter son vœu après la victoire, quand il eut constaté l'ampleur exceptionnelle de la récolte (3). Cette mesure intéressant directement la plèbe, à qui sera confié d'ailleurs le soin du nouveau culte de Cérès-

(1) Nous avons vu que, déjà à Lavinium, Castor et Pollux sont qualifiés de *κούροις* et non de *Διόσκουροις*. Rome a fait un pas de plus : elle a rompu la parité au profit du « spécialiste de la cavalerie », Castor, dans le culte officiel.

(2) Cf. p. 188. — WISSOWA, *Ruk*², p. 271, n. 8, avait remarqué avec raison que le fait que les Spartiates juraient par les Dioscures n'apportait aucun éclaircissement au privilège des femmes romaines de jurer par Castor : vis à vis de Sparte, Rome a donc gardé plus fidèlement la tradition indo-européenne. Quant au juron *edepol* ou *pol*, les faits sont emmêlés : selon les statistiques de Th. HUBRICH, *De diis Plautinis Terentianisque*, p. 183, ce juron est prononcé beaucoup plus souvent par les hommes que par les femmes ; mais Varron *apud* AULU-GELLE, XI, 6, soutient qu'à l'origine *edepol* était également réservé aux femmes. A coup sûr, Pollux, spécialiste de la lutte, pouvait très bien être revendiqué à ce titre par les hommes (cf. *Anth. Pal.*, XI, 351), mais il est probable que, très tôt, le syncrétisme a dû brouiller les définitions fonctionnelles des deux *Castores* : d'où la tradition mixte dans le théâtre latin.

(3) DENYS D'HALICARNASSE, *Antiq. Rom.*, VI, 17.

Liber-Libera, on a tout lieu de croire que la sagesse d'A. Postumius a su prendre les décisions propres à satisfaire aussi bien les plébéiens que les patriciens (1). Mais dans la mesure même où le culte plébéien de Cérès-Liber-Libera équilibrait le culte patricien de Castor, ce dosage religieux jouait à l'encontre du partenaire de Castor : cette fois-ci, la « fonction économique » qui aurait pu revenir à Pollux « protecteur du gros bétail », était officiellement reconnue à la triade divine qui répondait davantage aux vœux de la plèbe.



Ainsi une tradition s'était fixée à Rome à l'aube du ve siècle : elle a imprimé son estampille au culte des Dioscures en le transformant pratiquement en culte de Castor. Si les circonstances ont eu une large part à cette discrimination, elles n'ont pas laissé de respecter la définition traditionnelle du dieu choisi. Bien plus, elles en ont même accusé le relief, en raison de la propension des Romains à demander à leurs dieux des offices précis. Comme son homologue indien, Castor est technicien de l'art équestre : il l'est même davantage, parce que l'événement historique du lac Régille a érigé cette qualité en faculté maîtresse ; à partir de ce jour, il a cessé d'être le dieu d'une caste pour devenir un dieu national. En dépit de la forte romanisation que subit alors son culte, il a gardé des traits qui l'apparentent à son homologue indien : il *est au service* de la *déesse-source* Iuturna, collaborant avec elle à la *guérison* des malades et accordant sa protection au *monde féminin* ; cette dernière tradition qui, avec le temps, a pris un tour paradoxal à Rome (2), est restée si vivante que les femmes n'ont jamais perdu le souvenir de leur privilège à invoquer Castor.

Sans doute, Pollux a dû céder aux circonstances qui ont favorisé l'ascension de son jumeau, mais, en définitive, il n'a pas été élimi-

(1) H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome* (Paris, 1958), p. 227, a relevé ce contraste quand il remarque que Postumius a voué deux temples, « l'un aux dieux de sa classe, l'autre à ceux de la plèbe, dont le dictateur a voulu se concilier la faveur ». — Corrigeons, en passant, l'inexactitude « *aux dieux* de sa classe », en répétant que le premier vœu concerne le seul Castor et non les deux Dioscures.

(2) Voir à ce propos les réflexions de WISSOWA, *Ruk*², p. 271.

né (1). La mythologie n'oubliera pas son existence si bien que, lors de la restauration du temple par Tibère, il accédera officiellement au culte public... dans le sillage de son frère. Le même nom passera simplement du singulier au pluriel — *Castores* —, marquant pour toujours la primauté du « jumeau belliqueux » sur le frère « pacifique ».

Ce choix était-il plus conforme au génie de Rome? (2) On est tenté de le penser, si on confronte avec l'intervention romaine une autre intervention, à l'extrémité opposée du bassin méditerranéen. Quand l'Iran eut accompli la réforme zoroastrienne, il retoucha également l'ordonnance du couple des jumeaux indiens (3). Parmi les dieux transformés en démons de l'Avesta, on ne trouve plus trace de l'Aśvin « belliqueux » : il a disparu avec tous les dieux violents et guerriers, qui étaient incompatibles avec le nouvel idéal ; corollairement, l'Avesta donne dans le rituel une place prépondérante au taureau et à la vache, *à l'exclusion du cheval.* Peut-être la réforme iranienne nous permettra-t-elle de mieux apprécier, par contraste, l'originalité de la réforme romaine.

Strasbourg. Robert SCHILLING.

(1) D'ailleurs, en dehors de la ville, près du Cirque Flaminius, élevé en 221 avant J.-C., on mentionne un sanctuaire, dédié à la fois à Castor et à Pollux (cf. WISSOWA, *RuK*², p. 270), dont la dédicace tombe le 13 août (cf. *Fasti Ant. Vet.*, *ad loc.*).

(2) Un parallèle s'offre immédiatement à l'esprit, s'il est vrai que le couple Romulus-Rémus perpétue la tradition des jumeaux indo-européens en ligne directe (cf. G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, p. 86), les Dioscures continuant la même tradition à travers le truchement gréco-étrusque. Aussi bien, Castor éclipse Pollux à Rome, comme Romulus efface Rémus ; dans les deux cas, c'est le personnage « belliqueux » qui l'emporte sur son associé.

(3) Cf. pour tous ces détails, St. WIKANDER dans *Orientalia Suecana*, VI, 1957, p. 85.

Sinfjötli

Die ersten zwölf Kapitel der um 1260 in Norwegen verfassten Völsunga saga enthalten den einzigen zusammenhängenden Bericht über die Heldensippe der Wölsungen, der Ahnen Sigurds (= Sigfrids, wie er in der deutschen Heldensage heisst). Diese zum Teil auf ältere Liedtradition zurückgehenden Erzählungen weisen mannigfache hocharchaische Sagen- und Mythenzüge auf, welche die enge Verbindung von Mythos und Heldensage bestätigen (1). Einer von ihnen, der bislang nicht genügende Beachtung gefunden hat, soll im folgenden zur Sprache kommen.

Im 8. Kapitel der Saga wird erzählt, wie Sigmund und Sinfjötli von ihrem Schwager, König Siggeir, gefangen genommen werden und dieser sie dem Hungertode preiszugeben beschliesst. Er lässt sie in ein grosses Hügelgrab von Steinen und Rasen einsperren, jeden getrennt von dem anderen durch eine grosse Felsplatte, die das Grab in zwei Kammern teilt. « Als sie im Begriff waren, den Hügel zuzudecken, kam Signy (Sigmunds Schwester) herzu und trug Stroh in den Armen, das warf sie Sintfjötli in den Hügel hinein und bat die Knechte, es dem König zu verheimlichen. Sie gelobten es, und darauf wurde der Hügel geschlossen. — Als es Nacht zu werden begann, sagte Sinfjötli zu Sigmund : 'Ich glaube, fürs erste wird es uns nicht an Speise fehlen : hier hat die Königin Speck in den Hügel geworfen und von aussen Stroh herumgewickelt.' Und weiter betastete er den Speck und fand, dass das Schwert Sigmunds darin stak ; er erkannte es am Griff, denn es war dunkel im Hügel, und sagte es Sigmund ; sie freuten sich beide darüber. Sinfjötli schob die Spitze des Schwertes oben über die Felsplatte und zog es kräftig hin und her (*ok dregr fast*) — das Schwert schnitt den flachen Stein. Sigmund ergriff nun die Schwertspitze, und sie durchsägten so die Felsplatte zwischen ihnen (*ok*

(1) Vgl. F. R. SCHRÖDER, *Mythos und Heldensage* in *Germ.-Rom. Monatsschrift* 36, N.F. 5 (1955), 1 ff.

risto nú í milli sín hellona) und liessen nicht eher ab, als bis sie diese ganz durchgesägt hatten. So heisst es im Liede:

Risto af magni	An die Felsplatte setzten
mikla hello,	kräftig als Säge
Sigmundr, hiorvi,	Sigmund das Schwert
ok Sinfiǫtli.	und Sinfjötli.

Und so waren sie beide zusammen frei im Hügel, zersägten Stein und Eisen, und kamen so aus dem Grabhügel heraus ».

Schon Rudolf Much hat einmal « beiläufig », ohne auf sie näher einzugehen, die Frage aufgeworfen, ob die Geschichte von Sigmunds und Sinfjötlis Einkerkerung im Grabhügel nicht « aus mythologischer Wurzel entsprungen » sei (1). Diese Vermutung dürfte m. E. durch archäologische Funde im alten Zweistromland eine nicht ungewichtige Stütze erfahren (2). Auf einem Friedhof in Kisch (nordöstlich von Babylon), der in die Mesilim-Zeit, etwa 2600 v. Chr., gehört, hat man sumerische Gräber entdeckt, die ausser dem Hauptbestatteten auch die Leichen mehrerer Gefolgsleute enthielten. Der Haupttote hat sein Wagengespann mit ins Grab bekommen, und unter den Beigaben sind eine kupferne Säge und ein Meissel besonders bemerkenswert. Noch bedeutsamer aber sind die etwas jüngeren Schachtgräber des sogenannten Königsfriedhofes in Ur, aus der I. Ur-Zeit um 2500 v. Chr., die ebenfalls die Sitte gemeinsamer Beisetzung von Fürst und Gefolgschaft aufweisen. Drei von ihnen sind Doppelschachtgräber für Mann und Frau, von denen das « Königsgrab » das wichtigste ist; in ihm sind der König und die Königin — deren Name Nin-Šubad, d. h. « Herrin Šubad », auf einem beigegebenen goldenen Rollsiegel zu lesen ist — prunkvoll beigesetzt. Auch in ihm fanden sich unter den zahlreichen Beigaben Säge und Meissel, die aber nur symbolischen Wert und Sinn gehabt haben können, da sie aus Gold gefertigt sind. Ganz die gleiche Säge hält auf Rollsiegeln aus etwas späterer Zeit der Sonnengott, Šamaš, in der Hand, wenn er aus den Bergen, d. h. aus der Unterwelt wieder auftaucht, um seine siegreiche Bahn am Himmel erneut zu beginnen.

(1) R. Much, *Balder* in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 61 (1924), 121.

(2) Vgl. zum folgenden Anton Moortgat, *Geschichte Vorderasiens bis zum Hellenismus* in Alexander Scharf und A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (München, 1950), bes. S. 249 ff., 268, 283 f.

So kann jenen Grabbeigaben nur der Gedanke der Auferstehung zugrundeliegen, indem der tote König sich mit Hilfe dieser Werkzeuge selbst aus dem Grabe befreien sollte. Dazu stimmt, dass in dem Grab einzig und allein die Leiche des Königs bei der Entdeckung fehlte, während alle anderen mit ihm bestatteten Leichen und vor allem auch alle Beigaben, sogar die kostbaren, völlig unberührt an ihrem alten Platz lagen. Dieser Befund schliesst die Annahme von Grabschändern mit Gewissheit aus, vielmehr müssen die Priester selbst sein Grab absichtlich nach bestimmter Zeit bei einer kultischen Zeremonie geöffnet haben, um den König zu seiner Wiederauferstehung zu erlösen. « Tammuz selber wird nach dem Mythos von seinen Helfern aus seinem Grabe befreit... Der König ist seine Verkörperung. Wenn er stirbt, so nur wie der Gott, um wieder aufzuleben » (1).

Sterbende Götter sind allemal — soweit es sich nicht wie etwa in der eddischen Völuspá (« der Seherin Gesicht ») um eschatologische Vorstellungen handelt, da eine ganze Götterwelt dahinsinkt und vergeht — Jahresgötter, Gottheiten des Wachstums und der Vegetation, und sie sind allemal Göttersöhne, Götter der « zweiten Generation », jeweils der Sohn der Erd- und Muttergöttin, ihr männlicher Partner und Gemahl in eins, oder auch der « eingeborene » Sohn des Himmelsgottes und der Erdgöttin. Ihr Tod aber ist nur ein bedingtes Sterben, dem alljährlich mit « Naturnotwendigkeit » das Mysterium der Auferstehung folgt.

Der Kult dieser Götter ist engstens an ihr Grab geknüpft. Im altgriechischen Bereich zeigte man vielenortes die Gräber griechischer, letzthin vorgriechischer Götter und Heroen; auf Kreta befand sich ausser der Geburtshöhle des (vorgriechischen) Zeus auch sein Grab. Über den thrakischen Kult des *Zamolxis* (2) besitzen wir von Herodot (IV, 94f.) und Strabo (297 f.) eingehendere Berichte. Der Name stellt sich (mit *o* > thrak. *a* : *e*-Abtönung) zu altbulg. *zemlja* « Erde », wovon auch der Name der Mutter des Dionysos, Semele (griech. *Σεμέλη*, vgl. thrako-phryg. (*ζεμελω*), der thrakischen « Erdgöttin » abgeleitet ist. So erweist schon der Name Zamolxis unverkennbar als einen Erdgott, wie auch im

(1) A. Moortgat, *a.a.O.*, S. 253.

(2) So die ursprüngliche Lautform mit Alfons Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat* in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, herg. von W. Koppers, IV, Salzburg-Leipzig, 1934, S. 214 f.

baltischen Volksglauben solche männliche Erdgottheit unter etymologisch engstverwandten Namen, vgl. *Zemininkas* und *Zemeluks*, wiederkehrt. Vor allem der letzte berührt sich mit *Zamolxis* sprachlich aufs nächste, nicht nur im Stamm, sondern hier wie dort liegt auch das gleiche, besonders Deminutiva bildende *k*-Suffix vor, vgl. lit. *tevùkas* « Väterchen », altbulg. *synŭkŭ* « Söhnchen », altind. *rājakás* « Königlein » (regulus), *maryaká* « Männchen » usw. (1) *Zamolxis* bedeutet somit « Erdmännchen » oder treffender : der « kleine », jugendlich gedachte männliche Partner der thrakischen Semele — was nicht mehr und nicht minder besagt, als dass wir in Zamolxis den Namen desjenigen thrakischen Gottes (oder einen seiner Namen) erblicken dürfen, der als Dionysos zu den Griechen gelangt ist.

Beachtlich ist auch die dritte litauische Namensvariante *Zemėpatis*, d. h. « Herr (Gemahl) der Erde », zu welcher bei den Griechen in Bildung und Bedeutung wie religiöser Grundvorstellung der Name des (vor)griechischen Poseidon — in ältester Namensform *Ποτι-δᾶς* (2) — die genaue Entsprechung ist. Das gleiche besagt auch der Name eines der Hauptgötter der Sumerer, *Enki* d. i. « Herr (*en*) der Erde (*ki*) » und ebenso führt im germanischen Norden Freyr, der nordische Gott der Fruchtbarkeit kat'exochén, den Beinamen *Ingunar Freyr*, « Herr der Ingun » (3) (einer der zahlreichen örtlich und landschaftlich wechselnden Namen der Erdgöttin, der taciteischen *Nerthus*, die im Norden sich nachmals zum männlichen *Njǫrðr* gewandelt hat).

Die Bestattungszeremonien, wie der Kult des Zamolxis überhaupt, weisen bekanntlich eine auffällige Ähnlichkeit mit denen Freys auf (4). Auch im Kult Freys muss das Grab des Gottes eine wichtige Rolle gespielt haben, dessen Beschreibung sich ihrerseits wieder mit der von Hölgis Grah im Kult der Drontheimer Jarle engstens berührt, was hier jedoch schon aus Raumgründen nicht näher erörtert werden kann. Diesen beiden nordischen Kulten reiht sich, wenn unsere Darlegungen zu Recht bestehen, als drittes Zeugnis die Erzählung der Völsunga saga vom Grabhügel Sigmunds und Sinfjötlis an, von dem wir ausgegangen sind. Und wenn wir weiter diese nordische Überlieferung zu Recht mit Hilfe sumerischer Kultvorstellungen erklärt haben, so wäre anstelle der *Säge* der sumerischen Gräber in der Saga das scharfschneidende Heldenschwert getreten, das ganz wie eine Säge gehandhabt wird und das gänzlich unheldische Werkzeug ersetzt hat — auch dies ein Zeugnis für die Heroisierung des Mythos, die sich in der germanischen Heldendichtung vielfach aufzeigen lässt.

(1) Vgl. Friedrich KLUGE, *Nominale Stammbildungslehre der altgermanischen Dialekte* (Halle-S., 1926), § 55 ; vgl. auch G. R. SOLTA, *Albanesisch plak « Greis » und das idg.* k-*Suffix* in *Die Sprache*, 2 (Wien, 1950), 122 ff.

(2) Vgl. zuletzt Fritz SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Göttlerglaubens* (Bern, 1950), S. 13 f. ; dazu ergänzend Manfred MAYRHOFER, *Zum Numen Poseidon* in *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 5 (Wien, 1952), 59 ff.

(3) Vgl. F. R. SCHRÖDER, *Ingunar Freyr* (Tübingen, 1941), S. 32.

(4) Vgl. Rudolf MUCH, *Der germanische Himmelsgott* in *Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für Richard Heinzel* (Halle-S., 1898), S. 80 ff. ; zuletzt Jan DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*[2], II (Berlin, 1957), § 460, S. 182 f.

Es ist gewiss ein weiter Weg von Sumer bis Skandinavien, aber so weit sie auch räumlich auseinanderliegen, so sind wir doch sehr wohl berechtigt, einen Vergleich germanischer und sumerischer Kulte zu wagen und eine Erhellung jener durch diese zu versuchen, weil die eurasischen Gebiete kulturell und damit auch religionsgeschichtlich vielfach engstens zusammenhängen. Hat sich doch der Ackerbau und mit ihm der Kult des Vegetationsgottes vom Vorderen Orient in frühgeschichtlichen Jahrtausenden über weite Länder Asiens und Europas, bis in den Nordischen Kulturkreis, ausgebreitet. Auch die grosse zeitliche Differenz zwischen der sumerischen und der Jahrtausende späteren nordischen Überlieferung ist kein entscheidender Einwand. Religiöse Traditionen haben ein ungewöhnlich zähes Leben, wie doch etwa auch in heutigen Volksbräuchen sich vielfach urzeitliche Riten und Vorstellungen erhalten haben. Dass der mit dem nordischen Göttergeschlecht der Wanen vornehmlich, aber keineswegs ausschliesslich verbundene Fruchtbarkeitskult zum Teil indogermanisches Erbe ist, hat der verehrte Jubilar, dem diese Festschrift gewidmet ist, in verschiedenen Arbeiten nachdrücklich betont (1) ; seine tiefsten Wurzeln aber reichen bis in die Zeit vor der Indogermanisierung des Nordischen Kulturkreises zurück, die sich etwa um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends vollzogen haben wird.

(1) Vgl. insbesondere Georges DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), *La Saga de Hadingus, du mythe au roman* (Paris, 1953), *Les dieux des Germains* (Paris, 1959).

Die agrarischen Riten sind letzthin so alt wie der Ackerbau im Norden.

Wie die anderen Mitglieder der Wölsungensippe weist auch Sinfjötli starke Berührungen mit dem Mythos auf. Dahin gehört vor allem auch der Zug, dass er der Spross einer Geschwisterehe, Sigmunds und Signys, ist, das Inzestmotiv. Anders als bei manchen Völkern des östlichen altmediterranen Kulturbereichs war die Institution der Geschwisterehe den Germanen durchaus fremd. Nur der Mythos kennt sie: das Geschwisterpaar Freyr und Freyja ist zugleich in ehelicher Gemeinschaft verbunden, und aus dem Mythos hat die Heldensage diese Vorstellung mehrfach übernommen. Eine Variante zur Grabhügelszene, hinter der wir einen Bestattungsritus vermuten möchten, überliefert das kurze Prosastück der Lieder-Edda « Vom Tode Sinfjötlis » (Frá dauða Sinfjǫtla): Sigmund trägt die Leiche seines Sohnes zu einem schmalen und langen Fjord, wo er einen Mann mit einem kleinen Boot trifft. Dieser bietet ihm die Überfahrt an, aber als Sinfjötlis Leiche ins Boot geschafft ist, ist es bereits voll beladen, der Mann stösst vom Ufer ab und verschwindet sofort. Es ist niemand anders als Odin, der göttliche Ahnherr der Wölsungen, der den toten Gesippen in sein Reich holt.

Und schliesslich der Name des Helden selbst, *Sinfjǫtli*, dem in bairischen Urkunden aus dem 9. und der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts (die im ersten Kompositionsglied ursprünglichere Lautform) *Sintarfizzilo* entspricht. Nach Rudolf Muchs überzeugender Erklärung (1) bedeutet er « der mit sinterfarbigen (d. i. strahlend gelben) Fesseln (unteren Läufen) » und ist ursprünglich ein Tabuwort, ein Deck- und zugleich Schmeichelname für den Wolf, wie er in Schweden u. a. *gullfot, guldfot* « Goldfuss » genannt wird, was übrigens leicht eine schmeichelnde Steigerung von *gulfot* « Gelbfuss » sein könnte (2). Es handelt sich also um einen Beinamen des Helden, dessen eigentlicher Name uns unbekannt bleibt. Man bringt ihn allgemein mit dem in der Saga überlieferten zeitweiligen Werwolfsleben Sigmunds und Sinfjötlis zusammen;

(1) R. MUCH. *Sintarfizzilo - Sinfjötli* in *Zeitschrift für deutsches Altertum* 66 (1929), 15 ff. Vgl. zuletzt Jean FOURQUET, *Germanisch *fetila und lateinisch pellus*: ebenda 83 (1951), 1 pp., dem jedoch Muchs Ausführungen entgangen zu sein scheinen.

(2) *A.a.O.* S. 22.

vielleicht jedoch, dass sich dahinter eine Gestalt des Mythos, ein Wolfsdämon oder eine Wolfsgottheit birgt? — wie ja auch Odin in engsten Beziehungen zum Wolf steht (1) — freilich lässt sich darüber wegen der Unzulänglichkeit der Quellen nichts Sicheres aussagen.

Nur auf eines möchte ich noch hinweisen. In der iranischen Religion ist der Gandarĕwa — der im Gegensatz zu den indischen Gandharven stets in der Einzahl erscheint — ein dämonischer Unhold, der in den Yašts des Avesta mehrfach genannt wird, jedoch ohne dass wir über sein Wesen klaren Aufschluss erhalten. Wir erfahren aus ihnen nur, dass er « unter dem Wasser haust » (Y. 15, 28) und dass der Held Kĕrĕsāspa der Göttin Ardvī Sūrā Anāhita (2) « bei (?) dem See Pišinah hundert männliche Rosse » opfert, auf dass er « siegreich sei über den gelbfüssigen Gandarĕwa am (im?) See Vouru-kaša », dass er « hinlaufen möge zum (= erstürmen möge das) Heldenhaus des Lügners, das (auf) der breiten, runden, fernbegrenzten (Erde ist) (?) ». (Y. 5, 37 f.); ebenso heisst es von Kĕrĕsāspa Y. 19, 41: « Der den gelbfüssigen Gandarĕwa erschlug, der mit geöffnetem Rachen dahinstürmte, um die körperliche Welt der Wahrheit zu zerstören ».

Man hat wegen seiner Verbindung mit dem Wasser an die indischen Gandharven erinnert, die auch « Wassergottheiten » seien (3), was aber alles andere als sicher, ja schwerlich haltbar ist. Auch der nordische Fenris-wolf ist trotz seinem Namen (zu altisl. *fen* « Sumpf » usw. (4)) kein eigentlicher Sumpf- oder Wasserdämon. Aufschlussreicher hingegen dürfte das bislang kaum beachtete Epitheton der « gelbfüssige » (av. *zairi pāšna*, wörtlich: « dessen Fersen gelb sind ») sein, welches in der Bedeutung genau dem germanischen *Sintarfizzilo-Sinfjǫtli* entspricht. Das spricht für die Annahme, dass der iranische Gandarĕwa wölfischer Natur war, dass

(1) Vgl. J. DE VRIES, *Altgerm. Religionsgeschichte*², II (1957), § 382.

(2) Vgl. über sie zuletzt Lars-Ivar RINGBOM, *Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita* in *Acta Academiae Aboensis, Humaniora*, XXIII, 2), Åbo Akademi, Åbo, 1957. — Die folgenden Übersetzungen nach Herman LOMMEL, *Die Yäšt's des Awesta* (GöttingenLeipzig, 1927).

(3) H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), S. 465 f. (zu S. 261, Anm. 1).

(4) Von den Erklärungsversuchen (vgl. Jan DE VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden, 1957, S. 117 s. v.) ist m. E. die von Siegfried Gutenbrunner die plausibelste.

man ihn sich als eine Art Wolfsdämon gedacht hat. Weitere Schlüsse lässt aber auch dies Beiwort nicht zu. — Im östlichen Iran ist der Held Kĕrĕsāspa, « eine Art turischer Herakles » (1), beheimatet, der Überwinder des Gandarĕwa. Darf man in diesem Zusammenhang noch daran erinnern, dass ebendort im Osten, an der Südostküste der Kaspischen Meeres, die Landschaft Hyrkanien (d. i. iran. *Varkāna*, von *varka-* « Wolf ») lag? und dass ein Stamm der gleichfalls im Osten ansässigen iranischen Saken *saka haumavarka*, d. h. « Hauma- (Soma-) Wölfe » hiess? was meint : « die Leute, die sich durch den Haoma-Rausch in (Wer)wölfe verwandeln » (2). Auch Sinfjötli weist, wie bemerkt, Beziehungen zum Werwolfsglauben auf (3).

Würzburg. Franz Rolf SCHRÖDER.

(1) Vgl. H. S. NYBERG, *a.a.O.*, S. 307.
(2) Vgl. Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund, Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte* (Lund, 1938), S. 64.
(3) Vgl. Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt a.M., 1934), bes. S. 185 ff.; DERSELBE, *Germanisches Sakralkönigtum*, I (Tübingen, 1952), s. Register s. Sinfiötli.

"I Am Thine and Thou Art Mine"

Not long ago M. Lucien Gerschel briefly summarized and described Professor Georges Dumézil's comparative studies in tales and traditions with special emphasis on his interest in stylistic peculiarities and legal or ritualistic aspects and pointed out his success in illuminating classical and Germanic materials by instructive comparisons (1). In this sense I offer the following remarks on the formula represented by the title of this essay. It is best known as the first two lines (Ih bin dîn, Du bist mîn) of a famous medieval German love poem and has long been recognized as constituting a marriage contract (*Verlobungsformel*) (2). Faust speaks to Helena in such terms :

Ich bin dein und du bist mein,
Und so stehen wir verbunden,
Dürft'es doch nicht anders sein (3).

And only a century ago a bridegroom in Saarlouis is reported to have used the similar formula, « Wo ich mann bin, da bist du frau, und wo du frau bist, da bin ich mann » (4). The many German parallels to this formula that have been collected need not be reviewed again or added to here, except to note its use in such a religious context as « o herre, du bist min und ich din » (5) and (what

(1) Georges DUMÉZIL's *Comparative Studies in Tales and Traditions* in *Midwest Folklore*, VII (1957), pp. 141-148.
(2) See especially Adolf STRACK's remarks in *Hessische Blätter für Volkskunde*, II (1903), pp. 170-171, citing Luther's reference to the formula. John MEIER discusses at length instances in which the legal significance of the formula was an issue ; see *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, XI (1907), pp. 269-278. Hans BÄCHTOLD cites additional examples ; see *ibid.*, XV (1911), pp. 185-186.
(3) Part II, Act III, ll. 5002-5004.
(4) HANSEN in *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, I (1853), p. 397.
(5) K. RIEDER, ed. *Der sogenannte St. Georgener Prediger* in *Deutsche Texte des Mittelalters*, X (Berlin, 1908), p. 294, ll. 25-26. See also Max PÄPKE, ed. *Das Marienleben des Schweizers Wernher* in *Deutsche Texte*, XXVII (Berlin, 1920), ll. 1375-1377.

will be significant later) Paul von Winterfeld's citation of a passage from Gottfried von Strassburg, *Tristan und Isolde*, ll. 1356 ff., which suggests how the formula might appear when proper names were used instead of pronouns :

sus was er sî und sî was er,
er was ir, und sî was sîn :
dâ was Blanscheflûr, dâ Riwalîn,
dâ Riwalîn, dâ Blanscheflûr.
dâ beide, dâ lêal amûr (1).

The previous discussion of this formula has been almost exclusively limited to the citation of German parallels (2).

There are, however, many parallels in languages other than German. It is not altogether clear what the authors of earlier studies of the formula may have thought about occasional citations of a Slavic parallel, but one gets the impression that they regarded the formula as German and the Slavic parallels as borrowings. This may well be true in some particular instances, but the parallels show that the formula is Germanic rather than German and enjoys a worldwide currency. In English it usually appears in a slightly different form, referring to goods rather than to persons (3). The difference suggests that we are not dealing with a borrowing of the German formula. It was used freely in the Renaissance in connection with marriage and engagement. For example, Thomas Dekker writes in *The Shoemaker's Holiday* (1600) ; « Beautious Jane what's mine, Shall (if thou make thyself mine) all be thine » and Thomas Drue (Drew) in the *Life of the Dutches of Suffolke* (1631) : « I choose thy selfe my marriage mate... what's mine is

(1) *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, CXIV (1905), pp. 296-298.

(2) See Adolf Hauffen in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, IV (1894), p. 13, n., and *Die deutsche Sprachinsel Gottschee* (Graz, 1895), pp. 175-178 and *Das Bild vom Herzensschlüssel* in *Archiv*, CV (1900), pp. 10-21 (containing some incidental references to the formula) ; J. Bolte and G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen*, II (Leipzig, 1915), p. 58 ; J. Bolte in *Zeitschrift für Vereins des Volkskunde*, XXVI (1916), p. 411 ; Karl Hadank, *Über die Verbreitung der Verlobungsformel, « Ich bin dein (und) du bist mein »* in *Forschungen und Fortschritte*, VIII (1932), pp. 294-295 ; Albert Becker, *Volk und Volkstum*, III (1937), pp. 332-335.

(3) For these and some additional references see Morris P. Tilley, *A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Ann Arbor, 1950), M 980.

thine, thine mine, seal'd with this kisse ». Since these English parallels have not been cited before, I may add four more from Shakespeare's plays: *The Merchant of Venice*, III, ii : One half of me is yours, the other half yours... Mine own, I would say ; but if mine, then yours, And so all yours ! ; *Henry V*, V, ii : And, Kate, when France is mine and I am yours, then yours is France and you are mine ; *Measure for Measure*, V, i : Dear Isabel, I have a motion Wheretoif you'll a willing ear incline, what'smine is yours, and what is yours is mine ; and finally, *Antony and Cleopatra*, V, ii : O, behold, How pomp is followed ! Mine will now be yours ; And should we shift estates, yours would be mine.

In English use the proverb or formula is actually much older than these Renaissance examples, for it is found in one of the three manuscripts of the medieval *Proverbs of Hendyng* « þou me louest and I þe, þeragein ne willi nout be Bote hele (i. e., without concealment], wat so we seye » (1). In its form this resembles rather more the German versions. We can infer that we are dealing with a very old popular formula that has developed in different ways in various countries during the course of time. We can also infer its age and general use from a vulgarization reported in 1738 by Dean Swift : « What's yours is mine, and what's mine is my own (2) ». Such a vulgarization may be a characteristic English development, for in a collection of Italian proverbs translated into English in 1666 Giovanni Torriano remarks, « The English ever say, That which is mine is my own » (cited by Stevenson). The vulgarization has long retained an association with marriage, as appears from an East Anglian saying of 1830, « What's hers is mine ; what's mine is my own, quoth the husband » (cited by Stevenson). And only a generation ago James Joyce used this vulgarization in *Ulysses* and again in connection with lovemaking : « What's yours is mine and what's mine is my own (3) ». The development of this vulgarization out of the formula is an easy one. We need, therefore, see

(1) Samuel Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, III (Bern, 1947), p. 140.

(2) Burton E. Stevenson, *The Home Book of Proverbs, Maxims and Familiar Phrases* (New York, 1948), pp. 1834-1835 : 8.

(3) See Modern Library ed. (New York, c. 1942), p. 541. Professor Mackie L. Jarrell points out that Joyce seems to have found the saying in Swift ; see *Joyce's Use of Swift's « Polite Conversation » in the Circe Episode of Ulysses* in *P.M.L.A.*, LXXII (1957), pp. 548, 553.

no connection between the English versions and the colloquial Ukrainian « Ščo tvoje ce moje, ale ščo moje, tobi zaś (What is yours is mine, but what is mine, don't touch it [or, you have nothing to say about it]), « which is used ironically of the tactics of the Communists. For knowledge of this Ukrainian saying I am indebted to the kindness of my friend Felix J. Oinas of Indiana University.

As we have seen, the formula is by no means exclusively German or Germanic in its currency. It has arisen, as Professor Dumézil would say, out of the situation. We can confirm the currency of the formula in Slavic use by quoting Hauffen's citation (*Gottschee*, p. 178) of Slovene verses sung on the occasion of a lover's night visit and a Croatian marriage formula, « Od vjenčanje do groba ja tvoj a ti moja (From marriage to the grave I am yours and you mine) ». The latter formula would seem to justify quoting the oral Hungarian « Tiéd vagyok, tiéd leszek, koporsóm bezártáig (I am yours, I will be yours, until my coffin is closed), « which Felix J. Oinas calls to my attention. Miss Ester Gayo tells me that « Ang ako imo, ang imong ako (The mine yours, the yours mine) » is a Cebuan marriage formula and is occasionally used satirically of Chinese suitors who do not know the native customs and are mocked by it. There is perhaps no better proof of the wide currency of the formula and the readiness with which it develops out of the situation than a traveler's report of a scene in North Queensland, Australia. When a camp of natives broke up, an old man went up to a young woman, seized her left wrist, and said, « Jonggul ngeipa (She belongs to me) ». She kicked and cried out and continued to be heard screaming at the distance of a mile. It was explained that this marriage had been long discussed and that this scene was both a public declaration and the sole customary marriage ceremony [1]. Strack suggests that the formula is to be interpreted ultimately as a form of marriage by capture and that the original formula was only « You are mine » or its equivalent.

That we are dealing with a very old ritualistic formula is evident from allusions in Sanskrit ritual and epic that a friend generously calls to my attention. In the marriage rite as described in the Çāṅkhāyana-Gṛhya sūtra (tr. Oldenberg, Sacred Books of the East,

(1) Cited by Strack (see n. 2 p. 201) from Heinrich SCHURTZ, *Urgeschichte der Kultur* (Leipzig, 1900), pp. 194-195.

XXIX, 35-36), the lover takes the hand of the maiden and after making various ritualistic motions, says :

> This am I, that art thou ; that art thou, this am I (amo 'ham asmi, sā tvam ; sā tvam, asy amo 'ham) ; the heaven I, the earth thou ; the Ṛk art thou, the Sāman I. So be thou devoted to me.
>
> Well ! Let us here marry. Let us beget offspring. Let us acquire many sons who may reach old age.

Elsewhere the Gṛhya sūtra of Gobhila (tr. Oldenberg, Sacred Books of the East, XXX, 49) describes the ritual in a somewhat different form :

> Having taken that food [from the vessel] and having spread it out, he should touch one part of it with his hand [saying the verses] « With the tie of food, with the jewel » [Mantra Brāhmaṇa, I, 3, 8-10]. After he has eaten, and has given the rest to the wife (they may do) what they like.

The Mantra Brāhmana cited here (see tr. Heinrich Stönner [Halle, 1901]) contains the significant description of the act (« Mit dem bunten Amulet [maṇi], dessen Bindemittel die Speise, dessen Faden das Leben, dessen Knoten die Wahrheit ist, binde ich deinen Geist und dein Herz ». I, 3, 8) and the formula (I, 3, 9) :

> *yad tad dhṛdayaṃ tava, tad astu hṛdayaṃ mama.*
> *yad idam hṛdayaṃ mama, tad astu hṛdayaṃ tava.*
> Was hier dein Herz ist, das soll mein Herz sein.
> Was hier mein Herz ist, das soll dein Herz sein.

An instance of the use of the ritual occurs in the Mahābhārata (I [Ādiparva], section LXXIII), which Protap Chandra Roy translates as follows :

> [King Duṣmanta replies to Çakuntalā] : Well spoken by thee, O princess, to all this, O blessed one, that thou hast said ! Be my wife, O beautiful one ! What shall I do for thee ? Golden garlands, robes, earrings of gold, whitest and handsomest pearls from various countries, golden coins, finest carpets, I shall present thee this very day. Let the whole of my kingdom be thine today, O beautiful one ! come to me, O timid one, wedding me, O beautiful one, according to the Gāndharva form !...
>
> Duṣmanta replied, O beautiful and faultless one, I desire that thou shouldst be my companion. Know thou that I exist for thee and my heart is in thee. One is certainly one's own friend, and one certainly may depend upon one's own self. Therefore,

according to the ordinance, thou canst certainly bestow thyself... [A digression on the eight forms marriage]. ... O thou of the fairest complexion, full of desire as I am, thou also in a similar mood, mayst become my wife according to the Gāndharva form (it is the voluntary union of a maiden and her lover).

The more exact translation by Fauche (I, 314) gives the last sentence in the form : « Ainsi, noble fille veuille bien être l'épouse, toi qui m'aimes, de moi, qui t'aime, par un mariage gandharvique ». Many more examples might be cited from the Kathā Sarit Sāgara (see the Tawney-Penzer edition, Index, « Gandharva »), but these throw little new light on the formula and Penzer's discussion (I, 87-88) does not mention it.

The classical references to our formula are of special interest. Plautus, who cites it twice, makes it clear that the formula was known at a very early time. In a discussion between Philto and his son Lysander, the latter expresses a desire to aid a friend in financial difficulties by making him a gift. Although this help will come from Lysander's own purse, he regards it as a gift from property shared with his father, saying : *Quod tuomst meumst, omne meumst autem tuum* (*Trinummus*, l. 329). Later in a discussion of a marriage settlement (l. 714) Lysander says : *Quod meum erit id erit tuum.* These allusions resemble the Renaissance English parallels quoted above rather than the German formula. Another early classical instance communicated to Karl Hadank (n. 2 p. 202) by Johannes Bolte is found in Terence, *Eunuchus*, 196 : *Meus fac sis postremo animus, quando ego tuos.* In his essay *Zur Geschichte eines mittelalterlichen Topos* (*me tibi teque mihi...*), Hans Walther collects a number of additional classical and medieval parallels, pointing out the derivation of many of them from such Ovidian passages as the words addressed by Paris to Helen, *Te mihi meque tibi communia gaudia jungant* (*Epist.*, 15, 317) and her reply, *Invicem tua me, te mea forma capit* (*Epist.*, 16, 180) (1). He remarks that Ovid shows a particular liking for the formula. As he says, such Biblical phrases as *Dilectus meus mihi et ego illi, qui pascitur inter litia* (*Cant. cant.*, 2, 16) and *Ego dilecto meo, et ad me conversio eius* (*Cant. cant.* 7, 10. See also 6, 3). contributed much to the dissemination of the formula, especially in religious contexts.

(1) Bernhard Bischoff and Suso Brechter, eds., *Liber floridus. Mittellateinische Studien Paul Lehmann ... gewidmet* (St. Ottilien, 1950), pp. 153-164. I am indebted to Wayland D. Hand for making this book available to me.

We can also compare the Roman marriage formula, « Ubi tu Gaius, ego semper Gaia », which plays with the genders of a proper name much as Gottfried von Strassburg did centuries later with the names Blanscheflur and Riwalin. This formula is reported in Greek by Plutarch, *Quaest. rom.* 30 (1). Cicero alludes to it in the remark, « omnes mulieres, quae coemptionem facerent, Gaias vocari » (Murena, 27). It is tempting, as has been suggested to me, to see in Servius's definition : « Coemptio est, ubi libra atque acs adhibitur, et mulier atque vir inter se quasi emptionem faciunt » (ad Aen. IV, 103) a symbolization of a mutual or reciprocal purchase and sale and to conjecture that our formula may have accompanied it, but circumstances do not permit the exploration of this path and the comparison of other Roman rituals of marriage.

Perhaps a special significance was attached to the choice of the name Gaius or Gaia, but in his edition of Cicero's oration W. E. Heitland suggests that Gaia means any woman at all, or the equivalent of the English John Doe. I shall return to interpretations of the name in the next paragraph. With such parallels as these in mind we understand better the Roman marriage formula and can answer Francis B. Gummere's question about its northern parallel :

So much of the Germanic function /of marriage/ seems to have resembled the Roman ceremonies that we feel it a thousand pities to find no chronicler of the words spoken by the northern pair at their betrothal. What was the German equivalent of the Roman bride's simple declaration : « Si tu Gaius, ego Gaia » ? — a piece of humility, by the by, which if generally known nowadays would distress honorable women not a few. It must be remembered that this formal engagement sufficed for the beginning of married life, and was so regarded long after Christianity had been introduced in Germanic lands (2).

In discussing the Roman marriage formula Felix Liebrecht makes some very curious and instructive comparisons, citing in par-

(1) For discussion see C. Daremberg and E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, pt. 2 (Paris, 1904), p. 1656 ; A. F. Pauly and G. Wissowa, *Realenzyklopädie*, s.v. *Nuptiae*, XVII (Stuttgart, 1937) col. 1488 ; and especially Joachim Marquardt, *La vie privée des Romains* (Paris, 1892), I, p. 59. Cf. also Quintilian, *Institut. Orator.*, I, 7, 28, commented by John Wordsworth, *Fragments and Specimens of Early Latin*, p. 6, n. 1.

(2) *Germanic Origins* (New York, 1892), p. 158.

ticular a Kurdish orgiastic ritual (1). In the annual festival the priest cries out after the company has kissed his hand, « I am the great bull, no fattened steer ». Thereupon the most recently married of the women present walks up to him and says, « I am the young cow ». With these words the lights are blown out and the orgies begin. Liebrecht compares notions of gods in the shape of a bull and Sanskrit, Germanic, and Latin words signifying bull or cow and land or earth. These etymologies are no longer regarded as acceptable : it seems more than doubtful whether we can connect Latin Gaius or Aeolic gaios with such ideas. But in any event the similarity of the Kurdish ritual to our formula is worthy of note. The preferred etymology of Gaius that relates it to *gavisus* might be regarded as significant (2). Hadank cites a modern Kurdish tale in which the formula « Ich bin dein, du bist mein » occurs twice. He interprets this formula, which does not appear in Turkish, Greek, and Albanian parallels to the tale, as evidence for the equality of women with men among the Kurds and of their independence of Mohammedan ideas. He regards the Kurdish and German formulas as survivals of ancient traditions.

The formula is capable of wide application, as we have seen in its use in reference to property and marriage settlements. I may therefore conclude by quoting the following passage from the Babylonian Talmud, Pirke Aboth, V. 13 :

There are four types of character in men : (1) He who says, « Mine is mine, and thine is thine », that is the moderate type ; (2) he who says, « Mine is thine, and thine is mine, » that is the vulgar type ; (3) he who says, « Mine is thine, and thine is thine », that is what the good man says ; (4) he who says, « Thine is mine, and mine is mine », that is what the wicked man says.

Berkeley. Archer TAYLOR.

(1) *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879), pp. 422-423, quoting the Kurdish ritual from O. BLAU, *Zeitschrift derdeutschen morgenländischen Gesellschaft*, XVI (1862), p. 624.

(2) See Felix SOLMSEN, *Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte* (Heidelberg, 1922), p. 150.

Professor Dumézil and the Literature of Iceland

Students of literature have long been of one mind on the artistic value of the prose literature of Iceland. In no other medieval literature do we find such complete, objective character-drawing, and nowhere is the narrative art more highly developed.

But, while all would share sentiments like these, there has been little agreement about the history of this literature, and still less about the value of Icelandic prose-works of the thirteenth century as sources of social, political and religious history.

For those who study Norse or Germanic religion the works of Snorri Sturluson (died 1241) are plainly of prime importance. For many generations conceptions of Norse religion were based chiefly upon Snorri's Prose Edda and to a lesser extent on his *Ynglinga Saga*. But yet, some scholars doubted whether Snorri's work could be trusted, or even used as a source of religious history. There were reasons enough for such scepticism. Snorri worked more than two centuries after his ancestors had been converted to Chiristianity. If the pagan religion had lingered in Iceland after the Conversion, it could hardly be expected to linger among men of Snorri's social status and education. Snorri has as his heritage several generations of learned Christianity. In an earlier work (1) I laid stress on the European learning of twelfth century Iceland. It was plain that Icelanders of that age were among the most learned people of Europe, and that their scholars studied a great part of the literature then current in the West. Snorri was nurtured at the centre of this learning. His education was that of the Oddaverjar, the most cultured and civilized family of Iceland. If Snorri had lived a generation earlier, he would probably have taken minor Orders. How could a man of such training know so many details about a

(1) *Origins of Icelandic Literature*, 1953.

dead pagan religion as we find in Snorri's Edda and in the *Ynglinga Saga?*

It was not surprising that scholars doubted whether any credence could be placed in Snorri's account of heathen mythology unless it was supported by Edda lays or scaldic poems. These doubts were expressed in the strongest terms by E. Mogk (1), whose conclusions may be stated briefly. Snorri knew hardly any sources of Norse religious history which we do not ourselves possess. Therefore, his knowledge of the subject was not greater, but rather less than ours. In fact, nearly all that Snorri added to the extant lays or scaldic poems was invented by him or under his guidance at Reykjaholt. Hence, Snorri originated a new branch of literature, the mythological tale. Its ingredients could be wandering folk-motives, but more often the source was Snorri's inventive genius. We must, therefore, reject the Prose Edda as a source of mythology and, to a great extent, as a source of metrics and poetic diction as well.

Mogk's conclusions won a good deal of approval, and they have lately been revived in a more subtle and interesting form by W. Baetke (2). Indeed, it seemed hard to refute such arguments, since tangible evidence in support of Snorri's stories was scarcely to be found. So long as Icelandic literature was studied solely by those who studied nothing else, the road was blocked.

It was at this point that Professor Dumézil turned his attention, to the mythological literature of Iceland (3). He aproached it not, in the first place, as a student of Icelandic style, syntax or poetics, but rather as a student of comparative religion. He used his immense experience of the mythological traditions of Indian and other Indo-European peoples to explain details in Snorri's stories. As a result of his researches, several chapters in the literary history of Iceland will have to be revised.

We may admit, as Dumézil does, that Snorri was an educated Christian, and that his concepts of pagan gods were coloured by his Christian training. On the one side, Snorri was a Euhemerist, be-

(1) See especially MOGK's *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule* (= *Foklore Fellows Communications*, no. 51), 1923, and *Zur Bewertung der Snorra Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums*, 1932.

(2) *Die Götterlehre der Snorra Edda*, 1950.

(3) Professor DUMÉZIL discussed Mogk's conclusions in close detail in *Loki*, 1948, ch. II.

lieving that gods were wicked men who, by trickery, had won the position of gods. On the other hand, his conception of Óðinn, the Alföðr, was modelled partly on Christian conceptions of God: « lifir hann of allar aldir ok stjórnar öllu ríki sínu ok ræðr öllum hlutum... »

But, while Snorri's Christian learning need not be questioned, the researches of Professor Dumézil have shown that he had another kind of learning as well. In the *Gylfaginning* Snorri tells an elaborate story of Týr, explaining how he lost his hand and why. The ancient poems tell practically nothing about Týr, except that he was *EINHENDR ÁSS*, and that his right hand had been torn off by the wolf, Fenrir, who lies chained until the Ragnarök. Either Snorri invented his elaborate details or, as Professor Dumézil shows to be probable, Snorri's conception of Týr was a part of the Indo-European heritage; and Týr emerges as a god of justice, and is comparable with Mitra, Nuadu, Scævola and other figures cropping up in ancient sources from India to Ireland (1).

In the same way, Professor Dumézil brings other detailed stories told by Snorri alone into line with Indo-European myth. E. Mogk had poured scorn on Snorri's stories of the war of the Æsir and Vanir and the resultant creation of the poetic mead, for these found little support in early sources. But Professor Dumézil shows that, inconsistent as they are, Snorri's sources can be understood against the background of Indo-European myth (2).

It remains true that Snorri's cosmogeny, as described in the *Gylfaginning*, does not reflect an unmixed pagan tradition. Nearly all scholars of recent years have agreed that the flood, which Snorri describes, is no more than a reflection of the biblical flood, which Noah and his family alone survived (3). It may be helpful to quote this cryptic story:

> The sons of Bor (Óðinn, Vili, Vé) slew the giant Ymir, and when he fell, so much blood gushed from his wounds that in

(1) Discussed briefly by Professor DUMÉZIL in *Loki*, pp. 91-97, and in closer detail in his *Mitra-Varuna*, 1948, ch. IX.

(2) These stories have been discussed by Professor DUMÉZIL in several works, among which I would mention *Loki*, pp. 97-106 and *La Saga de Hadingus*, 1953, ch. VII.

(3) See E. MOGK, *Zur Bewertung der Snorra Edda*, p. 16; Sigurður NORDAL, *Snorri Sturluson*, 1920, p. 121; J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. 2, II, 1957, 577; A. HOLSTMARK, *Maal og Minne*, 1946, p. 54.

it they drowned all the race of the frost-giants, except that one escaped with his family. This one the giants call Bergelmir; he got up onto his *lúðr* with his wife and kept safe there. And from these the tribes of the frost-giants are descended, as is told here:

It was countless years ago,
before the earth was fashioned,
that Bergelmir was born;
this is the first thing I remember,
that the wise giant was laid on a *lúðr* (1).

The verse is taken from the *Vafþrúðnismál* (Str. 35). The word *lúðr* has never been explained satisfactorily, and interpretations vary between cradle, coffin, bier, ship. In the context of the *Vafþrúðnismál* coffin or bier may appear the most probable meanings, although Snorri seems to think of a *lúðr* as a ship or some other object which floats (2). However that may be, the poem, as we understand it, provides no basis for Snorri's story of the flood. Therefore, we have no evidence of a flood in Norse myth, but Snorri, who knew the story of Noah, felt the need of one (3).

Convincing as this explanation appears to be, it may yet be doubtful whether it is complete. To begin with, we know enough about Snorri's work to value him as a story-teller. If he had himself devised this story on the basis of the story of Noah's ark, we might expect it to make better sense. Secondly, stories of floods, whether before creation, after it, or even at the end of the world occur in the mythologies of so many nations, both Indo-European and others, that it would not be surprising if Norse pagans also knew a myth about a flood. But thirdly, Snorri's story differs so radically from that of the Bible that it is hard to believe that it was modelled on it. The biblical flood took place long after the creation of the world, but Snorri's flood took place long before it. It was a part of the creation, resulting from the slaughter of the giant Ymir, out of whose body and blood the earth and the sea

(1) *Edda*, ed. Finnur JÓNSSON, 1926, *Gylfaginning*, ch. 6.

(2) The most thorough and interesting discussions of the meaning of the word *lúðr* are those of A. HOLSTMARK, *op. cit.*, pp. 48-65, and of H. CHRISTIANSEN in the same periodical, 1952, pp. 101-106 and 107-122.

(3) The most detailed account of the Deluge given in early Icelandic is that in *Veraldar Saga* (ed. Jakob BENEDIKTSSON, 1944), pp. 10-14. The *Veraldar Saga* was probably known to Snorri.

were fashioned. The biblical flood was caused by rain, which drowned men and beasts, but Snorri's flood was caused by blood, and drowned only giants, for men had not been made. It is not made plain that the purpose of Snorri's flood was to cleanse the world of evil; if so it was it was not successful, because the descendants of Bergelmir multiplied and were afterwards as mighty and wicked as ever.

Already J. Grimm (1) noticed that Snorri's flood was unlike the Deluge, and was an element in the shaping of the world. For this reason he compared it with the Indian story of Manus and the fish. Sir J. G. Frazer (2) also remarked that Snorri's story could not be regarded strictly as a Deluge myth. In his exhaustive account of Deluge myths, Frazer cited several which can hardly be derived from the biblical one, although they resemble it as closely as does Snorri's story. At the same time, Frazer brought to light some stories which strangely resemble that of Snorri. According to one, told among Indians of British Columbia, a giant pierced by an arrow, swallowed all the waters of the world, but when the arrow was withdrawn the waters burst forth and the earth was flooded. According to another story from the same area, the flood was caused by the spurting blood of a wounded fish.

It thus seems more probable that Snorri derived his story of the flood from a tradition, independent of the Bible, which he did not properly understand and linked, perhaps wrongly, with the strophe which he quoted from the *Vafþrúðnismál*.

Professor Dumézil's comparative method has shown that we cannot reject Snorri's stories solely because we do not find them in other and older Icelandic sources. But if we are forced to accept such stories as remants of pagan myth we must wonder how they could have been known to an author of Snorri's social background and education. This question cannot be divorced from a broader one, and one even more hotly disputed; what are the sources of the sagas and of other Icelandic prose of the thirteenth century? Nothing more than a partial answer can be offered at the present stage of our knowledge.

At the outset it must be plain, even if Professor Dumézil's conclusions are only accepted in part, that Snorri, for all his clerical upbringing, had undergone a strict training in Norse mythology.

(1) *Teutonic Mythology*, translated by J. S. STALLYBRASS, II, 1883, pp. 576-581.

(2) *Folklore of the Old Testament* I, 1515, pp. 104 ff.

When he wrote his Edda, Snorri's first aim was to demonstrate the capabilities of scaldic poetry, explaining its metrical intricacies and the niceties of its diction. His chief interest was evidently in the poetry of the scalds, but he also admired the freer measures of the Eddaic lays. It is doubtful whether any of the lays, and any more than a few strophes of scaldic poetry, had been written before Snorri wrote his Edda. In fact, he probably knew nearly all the poetry which he quoted by heart. This implies that, not only Snorri, but Icelanders for many generations before him had recited such poems as *Ragnarsdrápa*, *Vellekla*, as well as *Völuspá*, *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Baldrs Draumar* and the forgotten *Heimdalargaldr*.

If such poems were to be recited they must be understood and, therefore, explained. The meaning, even of the *Völuspá*, is not self-evident. Still less could the scaldic poems be understood without explanation. It is doubtful whether any poetic commentary had been written before Snorri's Edda. Stories, such as those which Snorri wrote in the *Gylfaginning* and the *Skáldskaparmál* provide the necessary comment, and it is likely that these were stories which Snorri had learned in his early years at Oddi.

Much that is told in the Family Sagas is also based on scaldic strophes. We must allow that some of these strophes have been misunderstood, wrongly ascribed, or even invented by the authors of sagas. But many of them may safely be said to be much older than the sagas in which they are found, and these must have been preserved orally together with the stories which explained them. Many sagas are based partly on these stories and, whether true or false, the stories must be old. As an illustration I may quote one example among thousands.

In *Víga-Glúms Saga* (Ch. IX) Glumr is said to dream that he saw a woman of immense stature walking to his house at Þverá. He understood the dream to mean that his grandfather had died in Norway, and his attendant spirit had now come to live with Glúmr. The symbols are described in a verse, said to be the work of Glúmr, but the interpretation is given in prose. Without the interpretation the verse would be incomprehensible, and could not have lived orally for long. This suggests that the story which explains Glúmr's verse is, like the verse itself, of great age.

Oxford. G. TURVILLE-PETRE.

La triade des rois d'Orchomène : Étéoclès, Phlégyas, Minyas

On sait que la tripartition fonctionnelle dont G. Dumézil a démontré l'existence dans la religion et dans la société indo-européennes n'a laissé que peu de traces en Grèce. Les contacts avec les populations autochtones, l'influence de la civilisation minoenne, des relations continues avec le Proche Orient ont profondément transformé l'organisation sociale, les conceptions religieuses et l'idéologie des envahisseurs achéens. Néanmoins on a signalé ici et là des survivances significatives : les anciennes structures se discernent encore, par exemple, dans le mythe hésiodique des Races, dans la conception platonicienne des trois classes sociales, dans le système des quatre tribus ioniennes ou dans la légende du Jugement de Pâris (1). La légitimité des interprétations qui en ont été proposées est aujourd'hui remarquablement confirmée par le déchiffrement du Linéaire B : non seulement il est maintenant assuré que les Mycéniens parlaient déjà une langue grecque ; mais les tablettes de Pylos ont permis de relever entre l'organisation sociale des royautés mycéniennes et celle d'autres peuples indo-européens comme les Germains des analogies beaucoup plus précises que celles qu'on pouvait tirer auparavant de l'analyse des textes homériques (2). Il est dès lors à souhaiter que soit entreprise une enquête systématique à travers les légendes grecques afin d'en isoler les éléments d'origine indo-européenne. A cette œuvre, que les admirables travaux de G. Dumézil ont rendue possible, nous voudrions apporter ici une modeste contribution.

Orchomène de Béotie est l'une des plus anciennes et des plus

(1) On trouvera les faits grecs rassemblés d'une façon commode dans G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), p. 16, 28, 30, 59 (et la bibliographie *in fine*).

(2) L. R. PALMER, *Achaeans and Indo-Europeans* (Oxford, 1954) ; M. VENTRIS - J. CHADWICK, *Documents in Myc. Greek* (Cambridge, 1956), 119 ; S. RUIPÉREZ, *Minos*, V, 1957, 174-206 ; ED. WILL, *R.E.A.*, LIX, 1957, 5-50.

riches installations achéennes en Grèce. L'*Iliade* la mentionne plusieurs fois et l'*Odyssée* la met en relation avec la Pylos de Nélée et de Nestor (1). La splendeur de la ville ne survit pas aux invasions doriennes et à l'accroissement de la puissance de Thèbes. Comme Mycènes, Orchomène est réduite, dès le VIIe siècle, au rang de simple bourgade (2). Il est donc *a priori* vraisemblable que son histoire légendaire n'a pas subi de remaniements récents, plus ou moins intéressés. Nous connaissons celle-ci à peu près uniquement par un passage de Pausanias (IX, 34-37), les autres sources se bornant en général à fournir des généalogies assez contradictoires. Le récit du Périégète lui-même n'a guère retenu l'attention : que tirer d'une succession de souverains qui meurent tour à tour sans laisser de descendance? Ne s'agit-il pas d'une construction artificielle? C'était là sans doute l'avis de Wilamowitz, à en juger par le commentaire désabusé qu'il fait dans son *Pindaros* (pp. 21-23). Pourtant, si l'on y regarde de plus près, il apparaît que les trois prédécesseurs de l'éponyme Orchoménos n'ont pas été rassemblés par hasard : chacun d'eux, Étéoclès, Phlégyas et Minyas, exercent des activités spécialisées et complémentaires qui correspondent aux trois « fonctions » indo-européennes.

En tête de la liste des rois, Pausanias (IX, 34, 6 ss.) mentionne un certain Andreus, fils du fleuve Pénée, qui donne son premier nom au pays d'Orchomène, l'Andréide. Ce personnage falot, cet Ἀνήρ anonyme (3), est à rapprocher d'autres figures qui prennent place au début des généalogies : Laios, l'« homme du peuple », ou Mérops, le « mortel » (4). Il n'intervient ici que pour replacer la légende dans son cadre historique et signaler l'origine thessalienne des Orchoméniens : le souvenir de cette migration reviendra avec insistance dans la suite du récit. Andreus accueille Athamas sur son territoire et en épouse la petite-fille Évhippé qui lui donne un fils Étéoclès. C'est avec ce dernier que commence la véritable histoire mythique d'Orchomène. D'ailleurs, ajoute Pausanias (IX,

(1) *Il.*, II, 511 ; IX, 581 ; *Od.*, XI, 284, 459.

(2) PAUSANIAS (IX, 34, 6) insiste sur cette déchéance.

(3) Cf. le nom « achéen » (?) *Antaravas* qui se lit dans les inscriptions hittites. P. KRETSCHMER, *Glotta*, XXXIII, 1954, 11, préfère cependant rapprocher Andreus du préhellénique Andros et le considérer comme non indo-européen.

(4) Sur Laios, cf. M. DELCOURT, *Oedipe* (Liège-Paris, 1944), 27-28 ; sur les Méropes, cf. P. CHANTRAINE, *Ann. Inst. Phil. Hist. orient.*, IV, 1936 (*Mél. Fr. Cumont*), 121 ss.

34, 9), d'après la tradition des indigènes et des poètes (il doit viser spécialement Hésiode, *Catal.*, fr. 39 Rzach), Étéoclès passait aussi pour le fils du Céphise, le fleuve d'Orchomène. L'histoire d'Andreus pourrait donc n'être en définitive qu'un prélude postiche d'origine érudite.

Étéoclès avertit déjà, par son nom typiquement achéen, qu'Orchomène est alors peuplée de Grecs et non de Préhellènes, comme on l'a prétendu (1). Son activité relève clairement de la première fonction :

1) Il est le premier à porter le titre de βασιλεύς dans la liste royale.

2) Il préside à l'organisation de la cité qu'il divise en deux tribus, l'une portant le nom du Céphise, l'autre le sien propre (Paus., IX, 34, 10) (2).

3) Il joue un rôle religieux en instituant le culte des Charites, dont les images en pierre brute étaient tombées du ciel sous son règne (Paus., IX, 35 et 38,1 ; cf. déjà Hésiode, *Catal.*, fr. 39 Rzach).

Ce dernier trait surprendra peut-être : les Charites, associées à la beauté et à la fécondité, sont d'ordinaire les suivantes d'Aphrodite et semblent appartenir à la troisième fonction. L'anomalie n'est en fait qu'apparente. G. Dumézil a observé que la triade masculine spécialisée a souvent pour partenaire une grande déesse qui, « tout en prenant son origine, comme il est naturel, dans la troisième fonction..., n'en transcende pas moins cette troisième fonction et s'établit aussi bien au niveau de la souveraineté religieuse » (3). Il n'y a aucun illogisme à admettre qu'un roi-prêtre de la première fonction soit impliqué dans un culte féminin de la beauté et de la fécondité. La nature des Charites est d'ailleurs complexe. Pausanias (IX, 35, 1) rapporte que celles d'Orchomène étaient au nombre de trois, alors qu'en d'autres endroits elles formaient des dyades. On peut se demander si cette triade n'avait pas à l'origine une activité tripartie.

(1) Cf. l'inscription de Pylos PY An. 654. 8-9 *E-te-wo-ke-re-we-i-jo* et peut-être l'« achéen » (?) *Tavagalavas* connu par les inscriptions hittites. Il paraît difficile maintenant de considérer comme non grecs les différents Étéocle, avec P. KRETSCHMER, *Glotta*, 1954, 11.

(2) Celle-ci grouperait la population urbaine, selon WILAMOWITZ, *Pindaros* (1922), 22-23, qui compare le dème de *Kydathénè* et l'*Éphésèis* d'Éphèse.

(3) G. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus IV* (Paris, 1948), 29.

C'est en tout cas ce que suggèrent les emplois du nom commun *χάρις* chez Homère. *Χάρις* désigne soit le don qu'on confère à autrui pour le réjouir, soit celui qu'on se réjouit de posséder. Dans la première acception, le mot a une valeur tantôt laïcisée (par exemple, « reconnaissance d'un bienfait ») (1), tantôt *religieuse* (la « grâce » dispensée par les dieux aux mortels) (2). Dans sa deuxième acception, il désigne des qualités qui appartiennent à l'une des trois fonctions :

1) la beauté, la grâce corporelle (troisième fonction) (3) ;

2) la reconnaissance qui est due à un guerrier valeureux et qui marche de pair avec la gloire, notamment dans la formule *χάριν καὶ κῦδος ἄροιο* (seconde fonction) (4) ;

3) la « prestance » que possèdent les rois ou les dieux (5) ; celle qu'Athéné confère à Télémaque lorsqu'il va paraître devant l'assemblée (6), celle qu'elle confère à Ulysse quand il se rend aux Jeux phéaciens (7) ou quand il se révèle à Pénélope, « pareil aux dieux immortels » (première fonction) (8).

La *χάρις* homérique n'est donc pas confinée à la troisième fonction et les Anciens ont d'ailleurs conservé la conscience de sa triple valeur et de son universalité. En invoquant les trois Charites, «*souveraines d'Orchomène*», «protectrices des antiques Minyens», Pindare s'écrie : « C'est vous que j'invoque, vous à qui les mortels doivent *tout* (*πάντα*) ce qui fait leur joie et leurs délices : *la sagesse* (9), *la beauté et la gloire* (*εἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ*) (10) ». Le scholiaste glose justement : *αἱ γὰρ τρεῖς ἀρεταὶ δι' ὑμᾶς, ἡ σοφία, τὸ κάλλος, ἡ ἀνδρεία*. Les noms des trois Charites, que

(1) *Il.*, v, 211 ; ix, 316, 613 ; xv, 744 ; xvii, 147 ; *Od.*, iv, 695 ; v, 307 ; xxii, 319.

(2) *Il.*, v, 874 ; xiv, 235 ; xxi, 458 ; xxiii, 650 ; *H. hom. Herm.*, 575 ; *H. hom. Hestia* (ii), 5.

(3) *Il.*, xi, 243 ; xiv, 183 (= *Od.*, xviii, 298) ; *Od.*, vi, 237.

(4) *Il.*, iv, 95 (= *Od.*, xv, 320) ; cf. en outre *Il.*, ix, 316 ; xvii, 147.

(5) *H. hom. Dém.*, 215 : *χάρις ὥς εἴ πέρ τε θεμιστοπόλων βασιλήων*.

(6) *Od.*, ii, 12 ; cf. xvii, 63.

(7) *Od.*, viii, 19 : Athéné rend en même temps Ulysse plus grand et plus fort, de telle sorte qu'il devient *δεινός τ' αἰδοῖός τε* (1e et 2e fonctions).

(8) *Od.*, xxiii, 162 ; même comparaison dans l'*Hymne hom. Ap.*, 151-153.

(9) A. Puech (éd. Budé) traduit : « le talent, le savoir-faire » ; mais ici *σοφός* a une valeur plus générale.

(10) Pindare, *Olymp.*, xiv, 3-7 (= 3-9).

Pindare emprunte à Hésiode, reçoivent la même valeur symbolique : Aglaié, Euphrosyne, Thalie, c'est-à-dire la Splendeur Virile, la Bonne Pensée, la Fécondité (1). Il est dommage que Pausanias n'ait pas réussi à connaître les noms locaux des trois déesses d'Orchomène : il y a tout lieu de penser qu'ils exprimaient eux aussi la triple fonction de la triade.

Étéoclès, roi, organisateur de la cité et fondateur de cultes, s'apparente assez clairement au type du Souverain indo-européen. Néanmoins l'interprétation ne serait pas décisive s'il n'avait pour successeur deux figures dont la signification « fonctionnelle » est évidente. Étéoclès accueille chez lui Almos (Halmos, Olmos), dont les deux filles, Chrysé et Chrysogénéia (Chrysogoné) sont aimées respectivement d'Arès et de Poséidon. La première engendre Phlégyas ; la seconde, Chrysès, qui sera père de Minyas. Étéoclès étant mort sans enfant, le trône échoit à Phlégyas (Paus., ix, 36, 1). Ce *fils d'Arès* (2) est par excellence le guerrier sauvage et impie. Il fonde d'abord, à côté de la *polis* primitive (l'Andréis), une seconde *polis* à laquelle il donne son nom ; il rassemble là « les meilleurs guerriers de la Grèce », *τοὺς τὰ πολεμικὰ ἀρίστους Ἑλλήνων*, qui prennent le titre de Phlégyens. Pausanias insiste sur le caractère strictement militaire de la bande : « les Phlégyens étaient ceux des Grecs qui s'adonnaient avec le plus de plaisir à la guerre » (ix, 36, 3) ; « Phlégyas était le plus belliqueux des hommes de son temps » (ii, 26, 3). Tous les autres témoignages concordent : on voit déjà chez Homère Arès quitter la Thrace pour se joindre aux Éphyres ou aux Phlégyens *μεγαλήτορες* (*Il.*, xiii, 302-303). Le scholiaste note à cette occasion que les Phlégyens étaient un *ἔθνος βίαιον* qui menait une vie de brigands sans foi ni loi (*παρανομώτατον καὶ λῃστρικὸν βίον*). En effet l'un des traits caractéristiques des bandes guerrières est leur démesure, leur impiété : l'*Hymne hom. à Apollon* qualifie Orchomène de *Φλεγύων ἀνδρῶν πόλιν ὑβριστάων* (v. 278 ss.), et les commentaires d'Homère nous apprennent qu'en Phocide *ὑβρίζειν* se disait *φλεγυᾶν* (3).

(1) *Εὐφροσύνη* est détourné de son sens homérique (« bonne chère ») pour prendre une valeur philosophique (*εὖ, φρήν*). Il est douteux que ces trois noms aient eu à l'origine, par exemple dans Hés., *Théog.*, 907-911, le sens spécialisé que leur donne Pindare.

(2) Cf. aussi Apollod., *Bibl.*, iii, 5, 5 ; schol. Stace, *Théb.*, i, 713.

(3) Schol. à *Il.*, xiii, 302. Rapprocher l'emploi de *ζαφλεγέες* dans *Il.*, xxi, 465, et Hesychius : *φλεγυρά · ὑβριστική*.

La légende des Phlégyens, qui doit d'ailleurs utiliser souvent des faits historiques (cf. *infra*), n'est que le récit de leurs prouesses guerrières. D'abord, à Orchomène même, ils font sécession du reste de la *polis* et se livrent à des exactions sur leurs *πρόσοικοι*, c'est-à-dire en fait sur les membres des autres classes (Paus., IX, 36, 2) ; ils entreprennent en outre des razzias dans le Péloponèse (Paus., II, 26, 3) ; selon une autre tradition, ils marchent contre Thèbes sous la conduite d'un roi Eurymachos, dont le nom est transparent (1). Les dieux sont finalement contraints d'exterminer cette race impie : ici le mythe se mêle à l'histoire légendaire et reprend le premier rôle. Au dire de Pausanias (IX, 36, 2-3), les Phlégyens vont s'attaquer au sanctuaire de Delphes pour le piller (2). Ils massacrent d'abord un *corps d'élite* (*λογάδες*) argien conduit par Philammon ; mais Apollon anéantit les vainqueurs par la foudre, les tremblements de terre et la peste : quelques-uns seulement parvinrent à s'échapper en Phocide où on les retrouve à Daulis et à Panopée (3). La partie centrale du récit a été curieusement arrangée par les prêtres de Delphes *ad maiorem gloriam dei* : Apollon, dieu de la peste, assume en outre les fonctions de Zeus et de Poséidon. Mais ailleurs les Phlégyens sont engloutis dans la mer par Poséidon (4), ou bien ils sont massacrés par Apollon sur l'ordre de Zeus (5) ; selon une autre tradition encore, Apollon perce de ses flèches Phlégyas qui demandait raison au dieu du viol de sa fille Coronis (6). La transposition mythique est parfois plus complète encore : les Phlégyens sont jetés au Tartare comme les Titans (7) et Phlégyas devient, chez les poètes latins, l'un des grands criminels, comme ses parents Sisyphe et Ixion (8). L'analogie entre les Phlé-

(1) PHÉRÉCYDE, fr. 102a MÜLLER (= 3 F 41 JACOBY). Au contraire, d'après PAUS., IX, 9, 2, les Phlégyens envoient des renforts aux Thébains quand ils sont attaqués par les Sept.

(2) Cf. aussi PAUS., X, 7, 1 ; SERVIUS, *ad Aen.*, VI, 618 ; schol. STACE, *Théb.*, I, 713 ; EUSTATHE, à *Il.*, XIII, 301 (933, 12).

(3) ÉPHORE (70 F 93 JACOBY), dans schol. T *Il.*, XIII, 302 ; PAUS., VIII, 4, 4 ; X, 4, 1 ; schol. NIC., *Thér.*, 685 ; EUSTATHE, à *Il.*, XIII, 301 (933, 11 s.).

(4) EUPHORION, fr. 115 POWELL (= SERVIUS, *l. c.*), suivi par NONNOS, *Dion.*, XVIII, 36-39. Les Phlégyens sont ici une population insulaire ; ils ont été confondus avec les Telchines de Céos.

(5) Schol. à *Il.*, XIII, 302.

(6) Schol. STACE, *Théb.*, I, 713 ; SERVIUS, *ad Aen.*, VI, 618.

(7) Schol. T à *Il.*, XIII, 302 ; EUSTATHE, à *Il.*, XIII, 301 (933, 14 ss.).

(8) VIRG., *Énéide*, VI, 618 ss. ; STACE, *Théb.*, I, 712 ss. ; VAL. FLACC., *Arg.*, II, 192.

gyens et les Géants est frappante dans ces récits et a été sentie dès l'antiquité : le nom de Phlégra, domaine des Géants en Chalcidique, rappelle celui des Phlégyens ; on relève dans la généalogie de Phlégyas un Mimas et un Porphyrion (1). Les Géants sont, du moins à l'époque archaïque, des guerriers, et uniquement des guerriers ; et nous pensons avoir donné quelques raisons d'admettre qu'ils constituaient à l'origine une confrérie militaire (2). Mais, alors que l'analyse, dans le cas de la Gigantomachie, se heurte à des difficultés, parce que le mythe a été détaché très tôt de son contexte pour prendre un sens nouveau, la légende des Phlégyens, moins populaire, a gardé sa forme et sa signification primitives.

Bien que le récit de la mort des Phlégyens prenne une allure mythique, ceux-ci ne sont à aucun titre « ein mythischer Stamm » (3) : les souvenirs qu'ils ont laissés dans la légende sont assez clairs et cohérents pour qu'on ne puisse pas douter de leur existence historique. Mais ils ne sont pas davantage un peuple indépendant qu'il faudrait identifier soit aux Lapithes, soit aux Pélasges (4). Il est remarquable que les « historiens » de l'antiquité les fassent venir de Thessalie, comme les autres Orchoméniens. L'habitat primitif de Phlégyas s'étend de Gyrtone, sur les rives du Pénée, jusqu'à la Plaine Dotienne (5) ; c'est déjà de cette région qu'était issu le père d'Étéoclès, Andreus fils du Pénée ; Almos, ancêtre commun de Phlégyas et de Minyas, est en rapport avec Halmonia, appelée plus tard Minya, qui était située un peu au Nord du confluent du Pénée et de l'Eurôpos (6) ; Minyas lui-même passe parfois pour Thessa-

(1) DIOD. SIC., IV, 67 ; schol. à *Il.*, II, 511 ; à *Od.*, X, 2 ; schol. à APOLL. RH., III, 1094. Comme Porphyrion, Phlégyas est aussi un nom d'oiseau : il désigne un aigle ou un vautour au plumage flamboyant ou noir selon les auteurs, c'est-à-dire sans doute roux, fauve ; cf. A. FICK, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.*, XLVI, 1914, 77 ; A. B. COOK, *Zeus*, II (1925), 1134, n. 9. C'est la couleur propre aux guerriers : la pyrrhique est la « danse rouge » ; des héros se nomment Pyrrhos, Éreuthalion (sur ce dernier, cf. ma *Guerre des Géants* [1952], 242). Phlégyas et ses Phlégyens sont également les Flamboyants ou les Fulgurants.

(2) F. VIAN, *Guerre des Géants* (1952), 236-290.

(3) S. EITREM, dans *R. E.*, *s. v. Phlegyas*, 266, l. 37 ; cf. aussi WILAMOWITZ, *Pindaros*, 22-23.

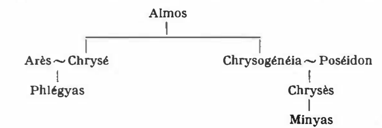
(4) K. O. MÜLLER, *Orchomenos*² (1844), 188 ss. ; H. GRÉGOIRE, *Asklèpios* (Bruxelles, 1949), 78, 113-114 ; P. KRETSCHMER, *Glotta*, XXXIII, 1954, 15-16.

(5) Références dans GRÉGOIRE, *Asklèpios*, 113-114.

(6) STEPH. BYZ., *s. v. Μινύα* ; *I. G.*, IX, 2, 521, l. 30 ; cf. STÄHLIN dans *R. E.*, *s. v. Halmonia*.

lien (1). Les migrations successives d'Andreus et d'Almos sont une projection dans le temps d'une seule et unique migration opérée par un peuple constitué de trois classes sociales. Dans cette perspective, on comprend mieux ce que signifie la fondation de la *polis* de Phlégya à côté de celle d'Andréis. Bien qu'Étienne de Byzance recense consciencieusement les ethniques de cette ville (2), il est clair que Phlégyas règne sur Orchomène. La *polis* de Phlégya n'est pas un véritable État, mais l'un des éléments qui composent l'État d'Orchomène, sa classe militaire, son *λαός*. Dans l'arrangement historique imaginé après coup, on a raconté que les guerriers ne s'étaient installés dans la cité qu'une génération après l'arrivée des compagnons du Roi Étéoclès pour signifier qu'ils occupent le second rang dans la hiérarchie sociale. Une fois qu'on a apporté cette correction, il n'y a pas à douter qu'on puisse faire confiance à la tradition pour le reste : Orchomène a dû sans doute posséder un *λαός* particulièrement entreprenant qui essaya de s'ériger en maître dans la cité, qui entreprit de nombreuses expéditions, qui établit des postes avancés en Phocide, et qui finalement périclita, décimé par des guerres trop fréquentes (3).

Comme Étéoclès, Phlégyas meurt sans descendance et le pouvoir passe à Minyas par l'intermédiaire de Chrysès (Paus., IX, 36, 4). Il existe déjà un parallélisme remarquable entre les noms de Phlégyas et de Minyas. Les généalogies aussi sont symétriques :



(1) Schol. PIND., *Olymp.*, XIV, 5a.

(2) STEPH. BYZ., *s. v. Φλεγύα* ; cf. aussi EUSTATHE, à *Il.*, XIII, 301 (933, 18 ss.).

(3) La légende de Coronis, fille de Phlégyas et mère d'Asclépios, n'intéresse pas directement notre propos. Il faut observer néanmoins que, dans leur *Asklèpios*, H. GRÉGOIRE, R. GOOSSENS et M. MATHIEU rapprochent Asclépios et son père Apollon de Rudra et les situent *au niveau de l'aspect terrible de la seconde fonction* : la rencontre est d'autant plus remarquable que leurs recherches se sont développées dans une voie très différente de la nôtre et qu'ils n'ont pas envisagé la signification « fonctionnelle » des Phlégyens.

Il est visible que Chrysès, doublet masculin de Chrysé et de Chrysogénéia, a été introduit par les généalogistes pour obtenir un décalage d'une génération entre les deux rois ; d'ailleurs, dans d'autres traditions, c'est Minyas lui-même qui est le fils de Poséidon (1).

Poséidon, grand dieu mycénien, a une nature complexe ; mais, dans la mesure où il apparaît comme l'associé ou le conjoint des déesses-mères de la Terre, comme le dieu des sources et de la fécondité, il est vénéré principalement par les bergers et les paysans (2). Il se situe donc au niveau de la troisième fonction et s'oppose à Arès. Son fils ou petit-fils Minyas a des caractéristiques posidoniennes : il donne son nom à un fleuve (3), et l'une de ses filles s'appelle Perséphone, ce qui rappelle les liens qui ont existé entre Poséidon et Déméter (4). Mais, si l'on excepte ces détails somme toute secondaires, il n'est caractérisé dans la légende que par un seul trait. On ne lui connaît aucun rôle religieux, politique ou militaire ; en revanche, il a laissé le souvenir d'une fortune fabuleuse : « Minyas disposait de si grands revenus (*πρόσοδοι*) qu'il surpassait ses prédécesseurs en richesse ; il fut le premier homme à notre connaissance qui fit construire un trésor (*θησαυρόν*) pour y abriter sa fortune » (Paus., IX, 36, 4). On notera que le Périégète emploie le terme de *πρόσοδοι*, désignant ainsi Minyas comme un propriétaire foncier. Cette qualification recoupe d'une façon remarquable l'étymologie que P. Kretschmer, à la suite de Hiller von Gärtringen, a proposée récemment pour *Μινύαι* : il incline à rapprocher ce nom de celui de la « houe » *σμινύη*, et il en conclut que les Minyens étaient un « Kulturvolk » ; nous dirons plutôt une classe d'agriculteurs-éleveurs (5).

(1) HÉSIODE, fr. 117 RZACH ; schol. PIND., *Pyth.*, IV, 122, et *Olymp.*, XIV, 5a ; schol. à APOLL. RH., I, 230 ; III, 1094. DENYS DE SAMOS (15 F 14 JACOBY) fait de Minyas un fils d'Arès, par confusion avec Phlégyas : schol. PIND., *Isthm.*, I, 79c.

(2) Cf. Fr. SCHACHERMEYR, *Poseidon* (Berne, 1950) : le Poséidon mycénien a un double aspect ; tantôt il est un dieu chtonien et agraire, tantôt, en tant que dieu du cheval, il est honoré dans les cercles féodaux. Sur Poséidon et Déméter d'après les inscriptions mycéniennes, cf. PUGLIESE CARRATELLI, *Parola d. Pass.*, 1957, fasc. 53, 81 ss. ; fasc. 56, 352 ss. ; C. GALLAVOTTI, *ibid.*, fasc. 55, 241 ss. ; F. ADRADOS, *Minos*, V, 1957, 53 ss. ; J. CHADWICK, *ibid.*, 117 ss.

(3) *Il.*, XI, 722.

(4) PHÉRÉCYDE, fr. 56 MÜLLER (= 3 F 117 JACOBY).

(5) P. KRETSCHMER, *Glotta*, XXXIII, 1954, 16. Si Phlégyas est très probablement bâti sur une racine indo-européenne, on a souvent considéré Minyas comme

Bien que les habitants d'Orchomène soient communément désignés sous le nom de Minyens, Minyas ne fonde pas de dynastie durable : il transmet le pouvoir à son fils Orchoménos, lequel meurt sans enfant (Paus., IX, 36, 6 ; 37, 1) (1). Le sens de cette généalogie est clair : la cité se trouve entièrement constituée une fois qu'ont été mises en place ses trois classes représentées par les règnes successifs d'Étéoclès, de Phlégyas et de Minyas ; elle peut recevoir son nom et donc accueillir son éponyme.

La triade Étéoclès, Phlégyas, Minyas, décrit, en recourant à une fiction historique, ce que fut l'organisation politique et sociale de l'Orchomène mycénienne. Aucun de ces souverains ne fait souche, non parce qu'ils auraient été insérés séparément et artificiellement dans l'histoire de la cité, mais parce qu'ils ont une signification purement symbolique. La triade forme un bloc cohérent qui vient s'insérer dans la dynastie d'Athamas : celui-ci, qui était déjà l'arrière-grand-père maternel d'Étéoclès, est aussi l'aïeul de Clyménos qui recueillera le pouvoir à la mort d'Orchoménos ; sa lignée régnera désormais sans interruption jusqu'à la guerre de Troie (Paus., IX, 34, 7-9 ; 37, 1-8).

Si l'analyse proposée ici est correcte, elle permet de retrouver, sous le voile de la légende, le même type d'organisation sociale qu'on connaît depuis peu à Pylos grâce aux inscriptions mycéniennes. La légende et la réalité concordent et prennent place sans peine dans le système de la tripartition fonctionnelle.

Clermont-Ferrand. Francis VIAN.

préhellénique : cf. H. KRAHE, *Glotta*, XVII, 1929, 101 ; P. KRETSCHMER, *ibid.*, XXIV, 1935/36, 226. Il n'y aurait pas à en être surpris : la troisième classe devait être composée en majeure partie de populations préhelléniques.

(1) Même généalogie : schol. à *Il.*, II, 511 ; à PIND., *Isthm.*, I, 79c ; à APOLL. RH., I, 230. Parfois Minyas finit par symboliser Orchomène à lui seul : il devient le premier roi ou le fondateur de la ville : schol. à PIND., *Olymp.*, XIV, 5 d ; à APOLL. RH., III, 1094 ; il passe alors pour le fils de l'éponyme : PHÉRÉCYDE, fr. 84 MÜLLER (3 F 171 JACOBY) ; schol. à APOLL. RH., I, 230 ; ANT., LIB., 10. Selon d'autres, Minyas et Orchoménos sont fils d'Étéoclès : schol. PIND., *Isthm.*, I, 79c. La tradition qui fait d'Orchoménos le fils de Zeus est récente : cf. MÜLLER-GRAUPA, dans *R. E., s. v. Orchomenos*, 906, malgré A. B. COOK, *Zeus*, II, 1149-1150.

La légende royale de l'Iran antique

La légende de Cyrus racontée par Hérodote, I, 107-117 est bien connue. Nous en répétons les points essentiels (1).

Le roi des Mèdes Astyage « eut une fille qu'il appela Mandane. Cette fille lui parut, en rêve, uriner avec tant d'abondance que sa ville en était inondée, et que même l'Asie tout entière se trouvait submergée. Il soumit ce rêve à ceux des Mages qui interprétaient ces songes ; et il fut pris de peur quand il eut appris d'eux ce qui en était exactement ». Il donna sa fille comme femme à un Perse nommé Cambyse qu'il jugeait bien inférieur à un Mède de rang moyen. « Dans la première année que Mandane vivait avec Cambyse, Astyage eut une autre vision : il lui sembla que du sexe de sa fille poussait un cep de vigne, et que cette vigne s'étendait sur toute l'Asie ». « Les Mages interprètes des songes lui annonçaient que l'enfant de sa fille devait être roi à sa place ». Pour cette raison il fit venir sa fille de chez les Perses et dès que Cyrus fut né il appela Harpage, homme de sa parenté, et lui ordonna de tuer l'enfant. Harpage ne voulant pas lui-même commettre un tel crime fit à son tour appeler un des bouviers d'Astyage et lui ordonna de prendre l'enfant et de le déposer au plus désert des montagnes afin qu'il mourût promptement. Il lui déclara avoir reçu la

ABRÉVIATIONS :

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
CT = *Cuneiform Texts in the British Museum.*
KN = *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān.*
Or. Suec. = *Orientalia Suecana.*
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions.*
RoB = *Religion och Bibel. Nathan Soederblom-Sällskapets Årsbok*, Uppsala.
ŠN = *Šāhnāmah.*
ZAW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

(1) Pour Hérodote, nous avons utilisé la traduction de LEGRAND dans la « Collection Budé », publiée à Paris, 1932. Pour la légende donnée par Hérodote, cf. surtout SCHUBERT, *Herodots Darstellung der Kyrossage*, Breslau, 1890.

mission de constater que l'enfant était dûment exposé. La femme du bouvier, attendant tous les jours le moment d'accoucher, accoucha en effet alors que son mari s'était rendu chez Harpage. Mais son enfant meurt et, apprenant par son mari qu'il a reçu l'ordre de tuer Cyrus, le fils de Mandane, elle propose à son mari un échange : faire exposer l'enfant mort et le montrer après à Harpage comme mort, mais faire élever l'enfant royal vivant comme leur propre enfant. Les choses se passent comme prévu : l'enfant du bouvier est exposé, reconnu mort par Harpage, ensuite enseveli. Cyrus, le petit-fils d'Astyage, est élevé par les soins du bouvier, dont le nom est Mithradate, et de sa femme. Cependant, ayant atteint sa dixième année en jouant avec les enfants de son entourage, Cyrus ne peut plus dissimuler son caractère royal. Son origine est découverte, mais Astyage lui fait grâce de la vie.

Conformément à la vision d'Astyage, Cyrus finit par détrôner son cruel grand-père. Dans une version moins rationaliste, chez Justin, I, 4, on observe que le berger trouve l'enfant exposé allaité par une chienne. Voici la figure **spaka* originale, car chez Hérodote la femme du bouvier s'appelle *spako* ce qui en langue médique signifie « chien » (1). Toute une série d'éléments connus des légendes royales du Proche Orient se retrouvent dans le récit d'Hérodote. 1) La mère du futur roi est la fille d'un roi antérieur. 2) Les voyants prédisent la chute de ce roi à cause d'un fils que sa fille va mettre au monde. 3) Le roi prend des mesures pour mettre obstacle à ce développement. 4) L'enfant en question est mis au monde et sauvé d'une manière miraculeuse. 5) L'enfant grandit, inconnu, dans un entourage obscur. 6) La prédiction se réalise, le jeune prince devient roi (2).

Cette action, se répétant toujours, constitue l'ossature de la légende de Cyrus. Le problème se pose donc de prime abord ainsi :

(1) Cf. CHRISTENSEN, *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936, p. 113 : « Parmi les quatre versions de l'histoire de Cyrus qu'il a entendues, Hérodote a choisi une légende mède, qui lui a paru la plus vraisemblable de son point de vue rationaliste ». Pour l'arrière-plan médique en général, cf. LEGRAND, *op. cit.*, t. I, p. 109 sqq. La forme perse de **spaka* est **saka*, phl. *sak*.

(2) Pour la légende royale du Proche Orient, cf. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, pp. 155-157 ; GRUFFYD, *ZAW*, 46, 1928, pp. 260-270 ; LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, pp. 53-80, *passim*. Pour Gilgameš, cf. aussi ÉLIEN, *De natura animalium*, XII, 21.

la légende de Cyrus est-elle essentiellement une légende appartenant au Proche Orient antique auquel les Iraniens l'ont empruntée — on pense surtout aux Mèdes, car la couleur médique avec le nom (propre) de **spaka*, une forme dialectale médique, porte à croire à une origine médique (1) ? Cyrus qui dans son inscription néo-babylonienne apparaît comme le souverain babylonien idéal est-il aussi devenu l'acteur principal de la légende babylonienne ancienne, comme depuis les traditions sur Gilgameš ? En effet nous trouvons dans l'écrit pahlavi Bundahišn le fragment d'un conte épique, ayant le roi Kavād comme héros, qui garde des traces évidentes de la légende natale du roi Sargon d'Agade (2).

Assez différente de cette légende d'Hérodote et de Justin est la légende que nous lisons dans les fragments de Ctésias. Chez lui Cyrus appartient à la tribu des Mardes sortant du bas peuple. On dit même que ses parents sont un brigand et une gardeuse de chèvres — ce dernier détail pouvant être un trait mythique rationalisé. Il entre au service du roi des Mèdes et s'élève bientôt à la position de chef des échansons. Un songe annonce — comme toujours — sa grandeur future (3).

Une comparaison avec d'autres légendes royales de l'Iran antique sera utile en apportant des matériaux permettant d'estimer les éléments purement iraniens de la légende de Cyrus. Nous pourrons ainsi contribuer à la reconstruction de la légende iranienne authentique. Notons d'abord que déjà l'ancêtre de la famille royale des Achéménides a été l'objet d'une formation de légendes, car Élien, *De natura animalium*, XII, 21 raconte que le roi Achaemènes a été nourri par un aigle (4), trait mythique qui se trouve aussi dans la tradition épique — Zāl élevé par l'oiseau Sīmurg (5).

Du temps post-achéménide nous conservons une légende très riche sur Mithridate Eupator. Sa naissance est accompagnée de présages miraculeux : une étoile brille pendant 70 jours, occupant la quatrième part du ciel et éclipsant l'éclat du soleil, Justin,

(1) Contrairement à l'opinion de NOELDEKE, *Das iranische Nationalepos*, 2e éd., Berlin-Leipzig, 1920, p. 2.

(2) Cf. plus bas.

(3) Déjà VON GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, III, Leipzig, 1892, p. 134, a fait observer que les traits essentiels de cette légende se trouvent aussi dans le *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān*, cf. plus bas.

(4) Cf. NOELDEKE, *op. cit.*, p. 4.

(5) Cf. SPIEGEL, *Eranische Altertumskunde*, II, Leipzig, 1871-1873, p. 262.

XXXVII, 2. A peine né, la foudre tombe sur son berceau, enflammant ses langes et lui laissant au front une cicatrice, Plutarque, *Quaest. conviv.*, I, 6, 2. Pendant son adolescence il échappe à des pièges qu'on a dressés contre lui. Il s'enfuit et pendant 7 ans mène dans les forêts une vie errante, chassant les bêtes, Justin, XXXVII, 2 (1). Après ces 7 ans, ayant atteint 20 ans, il revient pour réclamer sa couronne (2).

Des temps sassanides le roman historique *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān* nous a conservé quelques détails importants de la légende royale (3).

Sāsān était un des bergers du roi Pāpak. Ses ascendants étaient de la famille de Darius, mais ses aïeux s'étaient réfugiés chez les Kurdes pendant le règne tyrannique d'Alexandre. Pāpak eut un rêve où il vit le soleil briller à la tête de Sāsān et illuminerle monde entier. Dans un second rêve il vit Sāsān assis sur un éléphant blanc et recevant l'hommage du monde entier. La troisième nuit il eut la vision que les trois feux sacrés, *ātur farnbāγ*, *ātur gušnasp* et *ātur burzēn mihr*, s'étaient allumés dans la maison de Sāsān, répandant perpétuellement leur lumière sur le monde. Les sages à la cour du roi Pāpak lui donnèrent l'explication des trois rêves : le

(1) Cf. le texte chez JUSTIN, XXXVII, 2, 1-3 : *Huius futuram magnitudinem etiam caelestia ostenta praedixerant. Nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit stella cometes per utrumque tempus septuagenis diebus ita luxit, ut coelum omne conflagrare videretur. Nam et magnitudine sui quartam partem coeli occupaverat et fulgore sui solis nitorem vicerat, et cum oreretur occumberetque IIII horarum spatium consumebat.* Et chez PLUTARQUE : *νηπίου γὰρ ὄντος αὐτοῦ κεραυνὸς ἐπέφλεξε τὰ σπάργανα τοῦ δὲ σώματος οὐχ ἥψατο πλὴν ὅσον ἴχνος τι τοῦ πυρὸς ἐν τῷ μετώπῳ κρυπτόμενον ὑπὸ τῆς κόμης <διαμέ>νειν αὐτῷ.*

Ensuite sur l'enfance et la jeunesse de Mithridate chez JUSTIN, XXXVII, 2, 4-9 : *Puer tutorum insidias passus est, qui eum fero equo inpositum equitare iaculari que cogebant ; qui conatus cum eos fefellissent, supra aetatem regente equum Mithridate veneno eum adpetivere. Quod metuens antidota saepius bibit et ita se adversus insidias exquisitis fortibus remediis stagnavit, ut ne volens quidem senex veneno mori potuerit. Timens deinde, ne inimici, quod veneno non potuerant, ferro peragerent, venandi studium finxit, quo per septem annos neque urbis neque ruris tecto usus est, sed per silvas vagatus diversis montium regionibus pernoctabat ignaris omnibus, quibus esset locis, adsuetus feras cursu aut fugere aut persequi, cum quibusdam etiam viribus congredi.*

(2) Cf. REINACH, *Mithridate Eupator*, Paris, 1890, p. 55 : « On ignore les détails de la révolution ».

(3) Cf. CHRISTENSEN, *op. cit.*, p. 114 ; NOELDEKE, *op. cit.*, p. 2 sq.

soleil et l'éléphant symbolisent la vaillance et la victoire tandis que les trois feux signifient la connaissance religieuse des Mages, la classe des guerriers et l'état des agriculteurs. La personne de Sāsān représente à la fois la domination universelle et les trois états de la société iranienne. Tenant compte de ces renseignements Pāpak donna à Sāsān sa propre fille en mariage et de cette union naquit Artaxšēr, nommé Pāpakān.

De la jeunesse d'Artaxšēr, c'est seulement Moses Xorenaci, II, 70 qui nous fournit un détail significatif : d'après lui, Artaxšēr fut allaité par une chèvre (1).

Un autre trait conservé par Moses Xorenaci dans le même contexte est le fait que l'ombre de l'aigle tombe sur Artaxšēr, rappelant les circonstances de l'éducation d'Achaemenes (2). Puis, au cours de sa carrière, Artaxšēr figure comme tueur de dragon, vainquant « le serpent », Kirm, et son vassal Haftānboxt et conquérant leur château (3).

Un trait appartenant à la légende royale du Proche Orient et dont nous avons déjà fait mention revient dans un fragment épique (4) :

Kavād dans une caisse se trouva,
au fleuve on l'abandonna.
De l'enfant le sang se glaça.
Uzav le vit, le prit, l'éleva,
donna au garçon le nom de Kavādag.

Que l'enfant royal soit mis dans une caisse et abandonné au fleuve constitue un détail important de la légende sur la naissance de Sargon (5).

(1) Cf. NOELDEKE, *op. cit.*, p. 3.

(2) Cf. NOELDEKE, *op. cit.*, p. 4.

(3) Haftānboxt dans la légende originale a certainement été le Dragon lui-même, identifié avec le « Serpent » ou « Ver », Kirm, cf. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, 2e éd., Copenhague, 1944, p. 96 : « le dragon Haftānboxt ». WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, p. 106, conformément au récit actuel, distingue entre Haftānboxt et son seigneur le Dragon, Kirm.

(4) Cf. CHRISTENSEN, *Les gestes*, p. 49, avec la littérature citée. Le fragment se trouve dans le Bundahišn iranien, éd. ANKLESARIA, p. 231 : 14 sqq.

(5) Cf. *CT*, XIII, 42, -5-6 :

iš-kun-an-ni i-na kup-pi ša šu-ri
i-na kupri bābi-ia ip-ḫi
id-dan-ni a-na nāri ša la e-li-e-a

C'est pourtant dans les récits épiques sur les héros légendaires que nous rencontrons un trait caractéristique : le roi futur élevé chez les bergers. Toutefois on doit observer dans le *Kārnāmak* que le père d'Artaxšēr est un berger parmi des bergers, *šupān*. (1) Ce trait, un peu dissimulé dans les gestes du roi Artaxšēr, se trouve bien articulé dans les légendes de jeunesse des rois mythiques-légendaires Farīdūn et Kai Xosrau. Farīdūn fut nourri par la vache Purrmāyah ; mais après trois années, il fut délivré par sa mère et confié au gardien du jardin où il passait ses jours. Elle le porta jusqu'au mont Alburz, le centre du monde, où il mena une vie cachée. A l'âge de 16 ans, Farīdūn descendit du mont Alburz en libérateur de l'Iran (2). De Farīdūn, l'épopée ne dit pas expressément qu'il fut élevé par des pasteurs, mais la vache Purrmāyah indique suffisamment un entourage composé par des bouviers.

Kai Xosrau d'après Firdausi fut remis aux mains des bergers des montagnes de Kala. Déjà quand il avait 10 ans, il se mit à attaquer les bêtes féroces, les lions, les léopards etc. Son esprit supérieur se trahit ainsi comme dans le cas d'Artaxšēr, élevé à la cour du roi parthe Ardavān (3). Il descendit des montagnes, accompagné par le vieux Pīrān, le vizir du roi tyrannique Afrāsyāb. C'était en effet Pīrān qui l'avait confié aux soins des pâtres. Avec cette descente du mont de Kala commence la carrière royale de Kai Xosrau. Notons que la chasse aux bêtes des montagnes constitue également un trait essentiel dans la légende de Mithridate Eupator (4). Il ressort de toute évidence que l'enfance et la première jeunesse du roi passées en secret constituent un trait constitutif de la légende royale. A propos de cela on peut aussi invoquer Moses Xorenaci : le fils de Sanatruk, le jeune Artašēs, est élevé

(1) Cf. *KN*, I, 6-7 : *ut Sāsān šupān i Pāpak būt ut hamvār apāk gōspandān būt, ut hač tōhmak i Dārāi i Dārāyān būt. ut andar dušxvatāyīh i Alaksandar niyākān ō virēk ut nihān-ravišnīh ēstāt ut apāk Kurtān šupānān raft.*

(2) Cf. Mohl, *Le livre des rois*, I, Paris, 1876, pp. 56-59.

(3) Cf. Mohl, *op. cit.*, II, pp. 336-338. Pour Artaxšēr à la cour du roi Ardavān, cf. *KN*, I, 28 sq.

(4) Noeldeke. *op. cit.*, p. 3, n. 6, a souligné le fait que les relations arabes font de Pirān le sauveur de l'enfant, un type correspondant à Harpage dans la légende de Cyrus. Il faut noter que Dīnawarī, éd. Guirgass, p. 16, 1-6, dit que Kai Xosrau a été élevé chez les Kurdes, habitants des montagnes.

Cette notice concorde avec *KN*, I, 7, cf. plus haut, mais il s'y trouve un problème dont nous réservons le traitement pour l'avenir.

par des bergers après une période de vagabondage dans les montagnes, II, 37 (1).

Nous soulignons le fait que le détail qui nous occupe se retrouve aussi dans la vie de Kṛṣṇa lequel passa son enfance et sa jeunesse dans un milieu pastoral (2). On ne saurait nier que ce trait constitue un héritage indo-européen dans la légende royale de l'Iran antique.

Dans le Proche Orient pendant les deux siècles avant et après J.-C. circulaient des prophéties dont l'origine était iranienne, appelées « les Oracles d'Hystaspe » (3). La date en est assurée grâce à une comparaison avec le soi-disant Oracle du Potier d'une part (4), et avec d'autre part l'apocalypse iranienne *Zand i Vahman Yašt* (5). Or, dans les Oracles d'Hystaspe on annonce la naissance d'un Grand Roi, *rex magnus*, envoyé du ciel par Dieu (6). On tient ce roi pour une incarnation de Mithra, identifié avec le Dieu-Soleil (7).

La tendance anti-romaine qui domine les Oracles d'Hystaspe laisse deviner que le roi Mithridate Eupator a été la figure sous-entendue par ces prophéties, c.-à-d. qu'on a vu dans la personne du Grand Roi le souverain du royaume Pont (8). Ainsi s'explique le fait que la légende royale se soit attachée à sa personne.

(1) Cf. le texte de Moses Xorenaci, II, 37, éd. Tiflis, 1913, p. 163, 2-4 : *vasn oroy bovandak žamanaks ənd eress leranç ew daštaç aylaperkeal šrjelov heti handerj mankambn, snuçanē i hovuavans ew yandeords.*

(2) Pour Kṛṣṇa, cf. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, 2e éd., Paris, 1882, pp. 312326. On note bon nombre de concordances.

(3) Cf. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam, 1929 ; Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I, pp. 217222.

(4) Cf. Bidez-Cumont, *op. cit.*, p. 220.

(5) Cf. Benveniste, *RHR*, CVI, 1932, pp. 337-380 et surtout pp. 366-380.

(6) Cf. Windisch, *op. cit.*, p. 72, où pourtant les conclusions sont à rectifier d'après Bidez-Cumont, *op. cit.*, II, p. 370 sqq.

(7) Cf. Bidez-Cumont, *op. cit.*, I, p. 219 ; II, p. 372. On observe que le terme « Le Grand Roi » se trouve aussi dans les textes coptes manichéens, dans un contexte eschatologique où il est dit : « Car voici, le Grand Roi est venu », Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934, p. 32 : 20. On voit — malgré l'état fragmentaire du texte — que l'arrivée de ce roi marque un événement heureux. Le terme en question vient d'un milieu sémitique aussi bien qu'iranien, mais, à l'époque des oracles d'Hystaspe, c'est le roi iranien seul qui est un « Grand Roi » oriental à comparer avec le *ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΣ* des monnaies parthes.

(8) On ne peut pas partager l'opinion de Bidez-Cumont, *op. cit.*, p. 218 d'après laquelle les prophétios sont mises en circulation après la défaite déci-

Les prophéties sur la naissance du *rex magnus* possèdent un caractère nettement iranien. Voici ce qui ressort d'une analyse des textes pahlavis qui dérivent en fin de compte du Vahman Yašt avestique (1). Dans le texte pahlavi Vahman Yašt, III, 14 on parle p. ex. du sauveur Hušētar et de sa naissance mytique. « Son père est un *kai*, prince, de la semence des Kayanides ». Hušētar à son tour est le père d'un nouveau *kai*. « Avec la passion d'un centenaire il vient aux femmes et parmi elles lui est né le *kai* de la religion ». La nuit où ce *kai* est mis au monde un miracle se produit dans l'univers : une étoile tombe du ciel et « quand ce *kai* sera né une étoile montrera un signe » (2). Malgré quelques compromis dans certains passages entre les traditions zoroastriennes et les prophéties non-zoroastriennes concernant le roi-sauveur futur, l'arrière-plan est assez transparent. Les circonstances accompagnant la naissance de ce *kai* — titre royal de l'est — montrent que c'est lui qui est le sauveur. Les signes dans le ciel proclament que le Grand Roi est né. La chute de l'étoile marque l'entrée du roi-sauveur dans le monde terrestre. C'est là de la pure idéologie royale, même si elle a été combinée avec les traditions des prêtres zoroastriens sur la naissance de Hušētar, descendant de Zarathustra (3).

Toutes les prophéties iraniennes concernant la naissance du futur sauveur sur « le mont de victoire », *mons victorialis*, où les Mages attendent chaque année l'apparition de l'étoile indiquant que le dieu-sauveur a été mis au monde, toutes ces prophéties cadrent avec le schéma en question, ayant toutes une origine iranienne facilement démontrable (4). Quant à l'idée d'une incarnation hu-

sive de Mithridate, « puisqu'elles annonçaient la destruction de Rome et la revanche de l'Orient ». WINDISCH, *op. cit.*, p. 55, mentionne expressément Mithridate comme le futur roi-sauveur que l'on attend.

(1) Cf. surtout BENVÉNISTE, *op. cit.* ; mais aussi BIDEZ-CUMONT, *op. cit.*, I, p. 220 sqq.

(2) Cf. le texte de VAHMAN YAŠT, III, 14-15 : *pat 100-sālakīh kāmak ō zanān *āyēt uš hačaš zāyēt kai i dēnīk. hān šap kai zāyēt nišān ō gēhān rasēt, stārak hač asmān vārēt, kað avē kai zāyēt stārak nišān nimāyēt.*

(3) Il est évident que l'épithète *dēnīk* veut désigner le *kai* futur comme un *defensor fidei* à la manière de Kavi Vištâspa, protecteur de la religion prêchée par Zarathustra.

(4) Cf. *Opus imperfectum in Mattheum*, publié chez BIDEZ-CUMONT, *op. cit.*, p. 119 sqq. et surtout *La chronique de Zuqnin*, publié *CSCO*, *ricpt. Syri*, t. 43, pp. 57-91 ; trad. t. 66, pp. 45-70. Le contexte culturel de cette relation est traité par nous dans un ouvrage qui se trouve sous presse, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Schriften.

maine du roi-sauveur il faut aussi noter que Mithra, dont la naissance miraculeuse dans la caverne, résultant de la chute de l'étincelle céleste, est bien connue, à en juger par les traditions arméniennes, est le fils d'une femme humaine (1). Cette notion nous explique suffisamment comment un roi comme Mithridate Eupator (dont le nom est une profession de foi à Mithra) pouvait être conçu comme le Grand Roi, le Mithra incarné.

L'importance de la légende royale est attestée par le fait qu'elle a joué un rôle considérable jusque pendant l'époque islamique. Mas'ūdī nous raconte l'histoire d'un mercenaire iranien, Mardāwēj, au commencement de sa carrière officier du prince de Ṭabaristān, Aspār, plus tard souverain d'une grande partie de l'Iran de l'ouest, Isfahān, Hamadān, Ray etc. (2). Sa mort survient au cours de l'année a. H. 323 / 936 après J.-C. Étant à son apogée la figure dominante de l'Iran de l'ouest, il a formé de grands desseins et s'est revêtu d'emblèmes et de vêtements royaux. « Il se fit construire un trône d'or enrichi de pierres précieuses, se para d'une *badanah* (tunique sans manches) (3), et d'une tiare d'or, *tāǧ*, décorée de joyaux de toute sorte. Il se fit renseigner sur la forme des tiares que portaient les rois de Perse et, parmi les modèles qu'on façonna pour lui, il choisit celui de la tiare d'Anōšurwān. Ses secrétaires, de concert avec les devins et les charlatans, qui affluaient de toute part auprès de lui, lui avaient révélé que les corps célestes exerçaient par leur rayonnement une influence particulière sur Isfahān ; qu'une nouvelle religion s'y manifesterait ; qu'elle aurait dans cette ville le siège de sa domination ; que tous les trésors de la terre y aboutiraient ; que le roi qui y régnerait aurait des marques jaunes

(1) Deux passages importants chez ELIŠĒ VARDAPET, éd. Théodosie, 1861, p. 44, 17, sqq. : *Mihr astuac iknojē cnaw*, « le dieu Mihr est né d'une femme (humaine) » ; p. 48 dernière ligne : né d'une mère humaine il est « le trabant vaillant des septièmes dieux », *Mihrn astuac mayracin ēr imardkanē, ew t'agawor astuacazawak ē, ew hamharz k'aj ewt'nerordac astuacoc.*

(2) Sur Mardâwēj, cf. surtout SPULER, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, pp. 89-93, et *passim*. Certaines espérances attachées à sa personne sont mentionnées chez al-Bīrūnī, *Chronology*, p. 39, 6. Il était *al-amīr al-šahīd*.

(3) Cf. DOZY, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, pp. 56-58.

aux pieds ; que son signalement répondrait à tel et tel signe ; qu'il régnerait tant d'années, et que ses fils lui succéderaient et formeraient une dynastie de quarante rois... Mardāwēj finit par proclamer qu'il était lui-même l'homme teint en jaune qui devrait régner sur le monde » Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, texte et trad. Barbier de Meynard, t. IX, p. 27 et suiv.

De prime abord il faut noter que Mardāwēj était un adhérent du vieux zoroastrisme dont il a contribué à une espèce de renaissance (1).

On observera à quel point ce récit s'accorde tant avec l'idéologie royale de l'Iran qu'avec les conceptions indiennes d'un *cakravartin*. Le futur souverain du monde, comme dans le sauveur universel en Inde, doit posséder sur sa propre personne certaines marques distinctives, les *lakṣaṇa*-s, qui définissent son « signalement » (2). La couleur jaune rappelle les idées sur le roi-soleil Yima en Iran tout comme les notions indiennes sur la série des rois-soleil (3). Il faut observer que les pieds de ce sauveur possèdent une nature solaire qui n'est pas contestable (4).

L'idée que le roi-sauveur universel possède des « signes » dénotant son caractère et sa position se trouve déjà dans l'Iran antique. Nous savons en effet que des Mages accompagnant une ambassade parthe auprès de Sulla après un examen des marques distinctives sur son corps avaient prédit que sa vie et sa réputation seraient celle d'un dieu, Velleius Paterculus, *Historia Romana*, II, 24, 3 (5). Cette prédiction suit les victoires de Sulla. Force nous est donc de supposer que les Mages l'ont considéré comme un souverain universel de nature divine. Une notice sur Šāpūr II renforce notre conviction que la correspondance des *lakṣaṇa*-s se trouve aussi en Iran. Ṯa'ālibī, éd. Zotenberg, p. 513 dit que Šāpūr « vint au monde, parfaitement constitué, de noble race, avec la marque de la majesté qui brillait sur lui et tous les signes caractéristiques de la

(1) Cf. Spuler, *op. cit.*, p. 195, n. 5.

(2) Cf. Senart, *op. cit.*, pp. 88-149.

(3) Cf. Dumézil, *Mitra-Varuna*, 2e éd., Paris, 1948, p. 103 sqq. ; Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955, p. 32, n. 148.

(4) Cf. Senart, *op. cit.*, p. 141.

(5) Cf. le texte de ce passage : *tum Sulla compositis transmarinis rebus, cum ad eum primum omnium Romanorum legati Parthorum venissent, et in iis quidam magi ex notis corporis respondissent caelestem eius vitam et memoriam futuram, revectus in Italiam* ...

royauté qui se le disputaient » (1). Le roi iranien est né avec des « signes » sur sa personne révélant sa nature divine et royale. Il faut ajouter ce détail à notre dossier.

Une comparaison avec la légende de Zarathustra, le *Zarātuštnāmak*, présentera un certain intérêt car parmi les résultats obtenus au cours de notre recherche il y a des traits qui se trouveront sans nul doute confirmés par une telle comparaison, ce qui ajoute encore davantage à notre dossier. Nous nous arrêterons donc quelques moments sur la légende de Zarathustra (2).

Dans ce *Zarātuštnāmak* on observe les traits suivants : 1) Une grande lumière annonce la naissance de l'enfant. 2) L'enfant nouveau-né a sur son corps des « signes ». 3) A sa naissance l'enfant sourit. 4) Des entreprises sont menées contre la vie de l'enfant. 5) Zarathustra mène pendant une période restreinte une vie cachée. 6) A l'âge de 30 ans il fait son entrée dans la vie publique. Pour l'instant nous nous bornons à ces détails en réservant pour l'avenir une discussion plus approfondie.

Le point 1 n'appelle pas de commentaire. Il va de soi que c'est le *xvarnah* de Zarathustra qui sous forme de feu descend de la Lumière Infinie, correspondance zoroastrienne de l'étoile et de la colonne de feu, à la naissance du roi-sauveur iranien. Le point 2, le signe, *nišān*, qui se trouve sur l'enfant, nous l'avons discuté tout à l'heure. Le mot *nišān* nous donne le terme pahlavi correspondant à l'expression arabe *aṭrāf* chez Ṯa'alibi. Le point 3, le rire de l'enfant nouveau-né, se trouve aussi hors du Zarātuštnāmak, dans les traditions de l'ouest sur Zoroastre, Plinius, *Historia naturalis*, VII, 72. Le point 4 revient constamment dans la légende royale. Tel est aussi le cas quant au point 5, tandis que le point 6 est plus rare. Cependant, il ne faut pas oublier le passage Vahman Yašt, III, 17 où le prince-sauveur — le *kai* dont nous avons fait mention — apparaît ayant 30 ans (3). L'âge de trente ans reste ainsi un trait commun à la légende de Zarathustra et à celle du roi-sauveur, mais est difficilement explicable (4).

(1) Les termes décisifs sont : *sīma'u'l-maǧd* et *aṭrāfu'lmulk*.

(2) Cf. en général Widengren, *Stand und Aufgaben*, p. 98 sqq. et Nyberg, *RoB*, 1955, pp. 3-19.

(3) Cf. le texte de ce passage : *avē kai kaδ 30 sālak bavēt ... pat amar drafš spāh spāh i hindūk ut čēnīk ul-grift drafš hēnd* etc.

(4) Dans un ouvrage à paraître prochainement, *Feudalismus im alten Iran*, ch. III, nous discutons le problème de l'âge du roi faisant son entrée dans la

Les points discutés suffisent à montrer que la légende de Zarathustra est conçue conformément à la légende royale tout comme en Inde la légende de Buddha s'adapte à l'idéologie du *cakravartin*.

En terminant cet aperçu rapide nous considérerons une dernière fois les détails caractéristiques qui se trouvent également dans la légende royale du Proche Orient. Une comparaison avec la légende de Romulus et Remus est assez instructive à cet égard. Là nous trouvons même les détails les plus spécifiques, tels que l'exposition sur le fleuve, la parenté de l'ancien roi avec le roi futur, la conception surnaturelle de la jeune fille que le roi a essayé d'empêcher de mettre au monde un fils. Ce qui nous intéresse dans ce cas, c'est pourtant un trait assez particulier, l'éducation du roi futur chez les bergers, trait qui se répète toujours dans la légende iranienne et se retrouve aussi dans la légende romaine (1). On a peut-être le droit de se demander si la jeunesse de Kṛṣṇa ne suit pas le même schéma (2). Si l'on tient compte des coïncidences relevées dans ce cas on sera amené à supposer ici un héritage indo-européen commun à Rome, à l'Iran et à l'Inde.

Georges Dumézil s'est intéressé également à ce détail. Il a montré que le roi romain avant d'être roi entretient des relations très intimes avec « la troisième fonction » de la société, représentée par les pasteurs et les paysans (3). Notre analyse de la légende royale iranienne vient corroborer ses conclusions et nous fournit des matériaux relatifs à cette association entre le roi et la troisième

vie publique. Le chiffre de 30 ans s'explique peutêtre si l'on tient compte des faits suivants : le nombre 10 est attaché à Kai Xosrau et le nombre 20 à Mithridate, tandis que la tradition zoroastrienne associe le nombre 30 avec Zarathustra et le *kai* futur. Nous avons donc une série : 10 ans : 10+10 ans : 10+10+10 ans. Pour l'importance de ce dernier nombre, cf. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus IV*, Paris, 1948, pp. 156-161.

(1) TITE-LIVE, I, 4, 6-9.

(2) Nous pensons à la jeunesse de Kṛṣṇa parmi les pasteurs, cf. SENART, *op. cit.*, Index s.v. *Krishna*. La légende de Kṛṣṇa eu égard à des points essentiels, est d'une grande importance pour notre sujet : naissance miraculeuse, possession des *lakṣaṇa*-s, enfance obscure, vie menacée par des complots de sa propre famille, association avec des bergers, position royale (onction), incarnation de Viṣṇu, représentant de la première fonction mais ayant des relations très étroites avec la troisième fonction.

(3) Cf. en dernier lieu *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, pp. 82, 86-88.

fonction (1). Il faut donc supposer que cette association appartient à la phase indo-européenne. Dans un ouvrage à paraître prochainement nous essayerons de démontrer que cette période de la vie du roi fait partie de la carrière normale d'un jeune noble iranien (2).

La concordance entre certains traits de la légende royale indo-européenne et de la légende royale du Proche Orient fait de la légende orientale un problème spécial, car il va sans dire que la légende du Proche Orient n'a pas pu exercer d'influence sur p. ex. la légende romaine. En tous cas le caractère autochthone de la légende iranienne semble bien attesté.

Notre investigation a surtout souligné la relation entre le roi et « la troisième fonction ». Son association avec « la deuxième fonction » est bien connue et se manifeste au niveau mythique surtout par son activité comme vainqueur du Dragon. La légende royale associe le roi aussi avec « la première fonction » — nous l'avons vu — mais cette relation ne semble pas avoir trouvé une expression mythique aussi fortement articulée que dans les deux cas précédents. Il faut pourtant relever le fait que l'idéologie royale en général donne à cette association une place très large.

Uppsala. G. WIDENGREN.

(1) Nous ajoutons à propos de cela une notice assez curieuse sur le roi mythique Frētōn (< Θraētaona), qui se trouve dans le *Dēnkart*, VII, Introduction §§ 25-27, où il est dit que Frētōn possède une part, *bahr*, de l'état des paysans, le troisième état de la religion, *hač vāstryōših bahr i dēn <silīkar> pēšak*. Grâce à l'état des paysans, le troisième état de la religion, il démontra aux hommes la guérison, *uš hač vāstryōših i dēn silīkar pēšak ... bišizkīh nimūt ō martōmān*. (Je regrette que l'édition de MADAN ne me soit pas accessible en ce moment.) On observe le terme *bišizkīh*, « guérison », de laquelle dispose Frētōn « grâce à l'état des paysans ». Or, *bišizk* (avest. *baēšaza-*) se rattache directement au mot sanscrit *bhiṣáj-*. Dans l'épopée Mahābhārata où M. WIKANDER a découvert le système tripartite de Dumézil, il faut noter que les jumeaux Nakula et Sahadeva, représentants de la troisième fonction, éleveurs de chevaux et de bétail, excellent dans l'art médical, exactement comme leur modèle divin, les Aśvin, dans le Rigveda où les jumeaux célestes sont toujours associés avec la racine *bhiṣáj-*, cf. GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, 1873, col. 936 sqq. Sur Nakula et Sahadeva, cf. en général WIKANDER, *Or. Suec.*, VI, 1957, pp. 66-96 et sur le passage de Dēnkart, cf. DUMÉZIL, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956, p. 30 (avec une traduction communiquée par M. Molé), où l'association de Frētōn avec « la zone de la fécondité » est soulignée.

(2) Cf. notre ouvrage *Feudalismus im alten Iran*, ch. III.

Table des matières

COLLECTION LATOMUS

61, Avenue Laure, BRUXELLES - BERCHEM

Compte de chèques postaux 7526.46 de la Société d'Études Latines de Bruxelles

I. - **Aeneas Silvius Piccolomini, Chrysis**, comédie latine inédite, texte établi par A. BOUTEMY (1939), 52 p. in-8° . . . 50 F.

II. - **Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont** (1949), x-392 p. in-8°, 1 frontispice et 26 pll. . . . . 600 F.
Exemplaire de luxe sur featherweight . . . . 750 F.

III. - F. BENOIT, **Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Epona** (1950), 100 p. in-8°, 23 fig. et 10 pll. 150 F.

IV. - **Sancti Eusebii Hieronymi epistulae selectae** edidit C. FAVEZ (1950), xii-104 p. in-8° . . . . 150 F.

V. - **Latomus, Deux discours inauguraux** avec intr., trad. et notes par L. BAKELANTS (1951), 64 p. in-8° . . . . 90 F.

VI. - J. M. C. TOYNBEE. **Some Notes on Artists in the Roman World** (1951), 60 p. in-8° . . . . 90 F.

VII. - **Horace, Art poétique**, éd. et trad. de L. HERRMANN (1951), 48 p. in-8° . 75 F.

VIII. - **Erasme, Dulce bellum inexpertis**, texte éd. et tr. par Yv. REMY et R. DUNIL-MARQUEBREUCQ (1953), 112 p. in-8° . . . . 150 F.

IX. - W. DEONNA, **Le symbolisme de l'acrobatie antique** (1953), 148 p. in-8°, 127 fig. . . . . 200 F.

X. - **Virgile, Bucoliques**, éd. et trad. de L. HERRMANN (1952), 68 p. in-8° . 100 F.

XI. - G. M. A. HANFMANN, **Observations on Roman Portraiture** (1953), 56 p. in-8°, 3 pll. . . 75 F.

XII. - P. GRIMAL, **Les intentions de Properce et la composition du IVe livre des « Elégies »** (1953), 56 p. in-8° . épuisé

XIII. - F. VAES et J. MERTENS, **La céramique gallo-romaine (terre sigillée) d'Elewijt** (1953), 56 p. in-8°, 12 pll. . . . épuisé

XIV. - **Horace, Epodes**, éd. et trad. de L. HERRMANN (1953). 76 p. in-8° . 100 F.

XV. - **Accessus ad auctores**, éd. cr. par R. B. C. HUYGENS (1954). 48 p. in-8°, 1 pl. 75 F.

XVI. - S.-J. DE LAET, **L'archéologie et ses problèmes** (1954), 156 p. in-8°, 3 figg. et 12 pll. . . . . 225 F.

XVII. - **Conrad de Hirsau, Dialogus super auctores**, éd. crit. par R. B. C. HUYGENS (1955), 72 p. in-8° . 90 F.

XVIII. - W. DEONNA, **Deux études de symbolisme religieux. La légende de Pero et de Micon et l'allaitement symbolique. L'aigle et le bijou, à propos du collier d'Harmonie décrit par Nonnos** (1955), 124 p. in-8°, 10 pll., 25 figg. . . 175 F.

XIX. - **T. Calpurnii Siculi de laude Pisonis et Bucolica et M. Annaei Lucani de laude Caesaris, Einsidlensia quae dicuntur carmina**, éd., trad. et comm. par R. VERDIÈRE (1954), 304 p. in-8°, 5 pll. . . . . épuisé

XX. - G. M. A. RICHTER, **Greek Portraits. A Study of their Development** (1955), 52 p. in-8°, 10 pll., 36 figg. . . . 80 F.

XXI. - W. DEONNA, **De Télesphore au « moine bourru ». Dieux, génies et démons encapuchonnés** (1955), 168 p. in-8°, 50 figg. . . . . 250 F.

XXII. - **Douze poèmes d'exil de Sénèque et vingt-quatre poèmes de Pétrone**, regroupés et trad. par L. HERRMANN (1955), 140 p. in-8° . 225 F.

XXIII. - **Hommages à Max Niedermann** (1956), 352 p. in-8° . 525 F.
Exemplaire de luxe sur featherweight . 750 F.

XXIV. - Ph. DE SCHAETZEN, **Index des terminaisons des marques de potiers gallo-romains sur terra sigillata** (1956), 80 p. in-8° . 120 F.

XXV. - G. DUMÉZIL, **Déesses latines et mythes védiques** (1956), 124 p. in-8° 200 F.

XXVI. - J. HEURGON, **Trois études sur le « Ver sacrum »** (1957), 52 p. in-8° 80 F.

XXVII. - **Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis**, éd. et trad. de R.-A. VAN WEDDINGEN (1957), 72 p. in-8° . . . . 120 F.

XXVIII. - **Hommages à Waldemar Deonna** (1957), viii-540 p. in-8°, 69 pll. 1000 F.
Exemplaire de luxe sur featherweight . . . 1500 F.

XXIX. - **Les deux livres de Catulle** regroupés et traduits par L. HERRMANN (1957), xviii-142 p. in 8° . . . . 250 F.

XXX. - E. BOLAFFI, **La critica filosofica e letteraria in Quintiliano** (1958), 64 p. in-8° . . . . 90 F.

XXXI. - G. DUMÉZIL, **L'idéologie tripartie des Indo-Européens** (1958), 124 p. in-8° . . . . 200 F.

XXXII. - A. E. ASTIN, **The Lex Annalis before Sulla** (1958), 48 p. in-8° . 80 F.

XXXIII. - Ch. FAVEZ, **Saint Jérôme peint par lui-même** (1958), 56 p. in-8° 80 F.

XXXIV. - L. HERRMANN, **Le second Lucilius** (1958), 248 p. in-8° 375 F.

XXXV. - M. L. PALADINI, **A proposito della tradizione poetica sulla battaglia di Azio** (1958), 48 p. in 8° . 70 F.

COLLECTION LATOMUS

61, Avenue Laure, Berchem-Bruxelles

(Voir la page précédente)

XXXVI. - G. M. A. Richter, **Greek Portraits II. To what Extent were they Faithful Likenesses?** (1959), 48 p. in-8°, 16 pll., 57 figg. . 100 F.
XXXVII. - W. Deonna, **Mercure et le scorpion** (1959), 52 p. in-8° 75 F.
XXXVIII. - M. Renard, **Technique et agriculture en pays trévire et rémois** (1959), 72 p. in-8°. 7 pll. 9 figg., 100 F.
XXXIX. - D. Tsontchev, **Monuments de la sculpture romaine en Bulgarie méridionale** (1959), 44 p. in-8°, 24 pll., 67 figg. 100 F.
XL. - W. Deonna. **Un divertissement de table. « A cloche-pied »** (1959), 40 p. in-8°, 17 figg. 60 F.
XLI. - H. Stengers, **La formation de la frontière linguistique en Belgique ou de la légitimité de l'hypothèse historique** (1959), 56 p. in-8° 80 F.
XLII. - Ch. Cl. van Essen, **Précis d'histoire de l'art antique en Italie** (1960), 152 p. in-8°, 71 pll., 26 figg. . 300 F.
XLIII. - E. W. Bodnar, **Cyriacus of Ancona and Athens** (1960). 256 p. in-8° . 375 F.
XLIV. - **Hommages à Léon Herrmann** (1960), xi-804 p. in-8°, 18 figg., 52 pll. 1200 F.
Exemplaire de luxe sur featherweight 1800 F.
XLV. - **Hommages à Georges Dumézil** (1960), xxiv-240 p. in-8°, 3 pll. 450 F.
Exemplaire de luxe sur featherweight 700 F.
XLVII. - J. Balty, **Etudes sur la Maison Carrée de Nîmes** (1960), 204 p. in-8°, 5 figg., 27 pll. . . . . 350 F.
XLVIII. - G. M. A. Richter, **Greek Portraits III. How were Likenesses transmitted in Ancient Times? Small Portraits and Near-Portraits in Terracotta Greek and Roman** (1960), 60 p. in-8°. 50 pll. (230 figg.). . 150 F.
XLIX. - J. Beaujeu, **L'incendie de Rome en 64 et les Chrétiens** (1960), 48 p. in-8° 75 F.

HORS SÉRIE :

Études horatiennes (1937), 268 p. in-8° épuisé

SOUS PRESSE :

W. Deonna et M. Renard, **Croyances et superstitions de table dans le monde antique.**
W. Deonna, **La Nikè de Paeonios de Mendé et le triangle sacré.**

LATOMUS, Revue d'études latines :

Année en cours	Belgique : 250 F.
	Étranger : 300 F.
Années antérieures	. 500 F.

Port et expédition : de 5 à 30 fr. par volume.

Imprimerie UNIVERSA, Wetteren (Belgique)